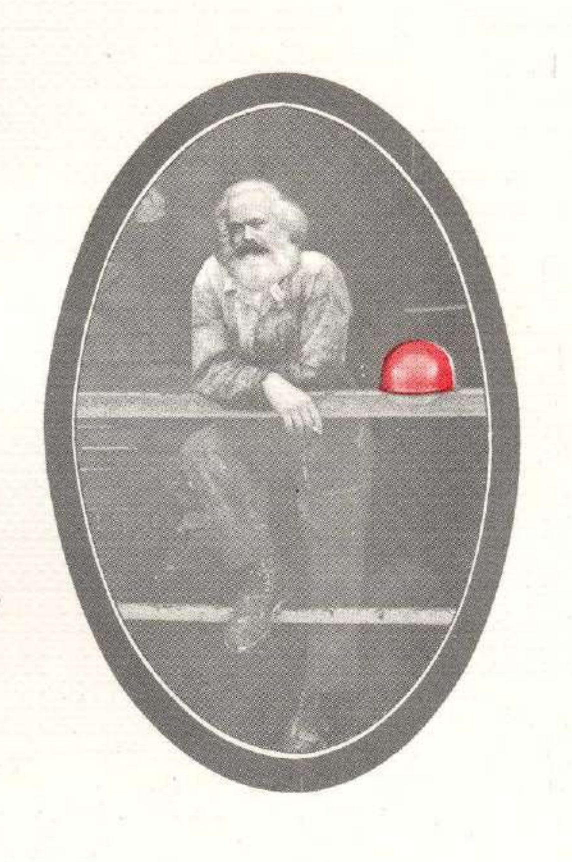
AGNES HELLER: LA SATISFACCION DE LAS NECESIDADES RADICALES

Alfonso Ibáñez





Luis Valera/Editor

Tizón y Bueno 847 - Teléfono 713237
SUR, Casa de Estudios del Socialismo
Apartado 14-0098 Lima, Perú
Primera edición. Lima, Perú, 1989

Alfonso Ibañez

AGNES HELLER: LA SATISFACCION DE LAS NECESIDADES RADICALES

(Una aproximación al pensamiento socialista de la Escuela de Budapest)



Prólogo

UNA ENTRADA A LA CUESTION DE LA MODERNIDAD

Agnes Heller se ha propuesto, como tarea de vida y de reflexión filosófica, contribuir a la construcción de una "utopía racional" a partir de una iluminación de la realidad que hunde sus raíces en la reapropiación crítica de la obra de Marx.

En nuestro medio no es mucho lo que conocemos del trabajo de Heller. Algunos ensayos míos de presentación y una entrevista que me concedió y que publicó *Socialismo y participación*, además de una aproximación a la concepción helleriana de la modernidad, que apareció en *Huaca* (rev. de la Fac. de Arq., de la UNI), fueron en el Perú las primeras llamadas de atención sobre la trascendencia de la obra de Agnes Heller. A estas presentaciones iniciales se sumó pronto el fervor de Inés García, quien se viene encargando, desde la cátedra en la Universidad Católica y las conferencias que organiza SUR, de difundir la obra y las posiciones más importantes de la más destacada discípula de Lukács. Con el libro que ahora se publica, Alfonso Ibáñez, alguien que sigue atentamente los pasos del marxismo occidental, asume la tarea de presentar, de manera más sistemática de lo que yo mismo hiciera, la obra de Agnes Heller descifrando las claves de su pensamiento y, concretamente, dando cuenta de la reflexión helleriana sobre las "necesidades radicales".

Un mérito indiscutible de Alfonso Ibáñez, además de los que el propio lector fácilmente encontrará al leer *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*, es haber acertado en traer a colación un pensamiento crítico que está hoy

en el centro mismo de las discusiones sobre el zarandeado tema de la modernidad. Sólo que para Heller la cuestión de la modernidad no es un "tema" de reflexión filosófica, sino más bien una necesidad de autocercioramiento que nace de las entrañas mismas de la crisis de la propia modernidad.

El "coraje civil" de Agnes Heller –quien, lustros antes de la Perestroika y de la actual transparencia, se atrevió, a costa de sacrificios mil, a levantar el puño contra Dios– fue saludado con alborozo por la "Escuela catalana" del *Viejo Topo* y por los diversos núcleos intelectuales de resistencia al poder —*Macho Cabrío y El Caballo Rojo,* entre nosotros— que pregonaban, casi sin saberlo, el fin de la modernidad. Pero de Heller no se recogían ni el contenido de su discurso ni la serenidad de su elaboración. Se recogía sí, y ciertamente no era poco, su gesto, su atrevimiento, su osadía. Y es que Heller se había atrevido a sacarle la lengua al monstruo no desde fuera del alcance de sus garras, sino a desafiarlo desde dentro, y lo había hecho sin más armas que su coraje ético, su robustez racional y la compañía de los otros miembros de la Escuela de Budapest. Detrás de ellos no estaba ni un sindicato como Solidaridad ni una Iglesia dispuesta a protegerlos con sus bendiciones. Había sólo un estado de ánimo, contenido por el temor o el acomodo frente al poder. Tengo para mí, quizás porque estoy hablando de amigos muy cercanos, que el carácer comunitario, interpersonal, de la empresa llevada a cabo por los pocos componentes de la Escuela de Budapest tuvo mucho que ver no sólo con el gesto mismo sino con su fundamentación ética y su contenido racional.

Lo primero que el gesto de Heller puso en evidencia fue la incapacidad objetiva del metadiscurso oficial del "socialismo realmente existente" para servir de horizonte a un comportamiento que pretendiera todavía cimentarse en principios éticos. Entre la ética y el discurso del poder existía un abismo insalvable. Atenerse a los marcos diseñados por el discurso político equivalía a renunciar a los valores éticos y, consiguientemente, a dejar de lado, como artefacto inservible, la más importante riqueza acumulada por la humanidad en su historia. No era ya definitivamente posible, ni siquiera como perspectiva de futuro, conciliar la realización plena del "hombre entero" y el atenerse al poder establecido en las sociedades del "socialismo real". Manifiestamente lo real no coincidía con lo racional, aunque seguía todavía adjudicándose una racionalidad en virtud de la cual se creía autorizado a ejercer la dictadura sobre las necesidades humanas. El "olvidado" arrumado por sus vicarios oficiales en el rincón de los recuerdos, volvía a presentarse, como desbrozador de caminos, en la orden del día de las sociedades "montadas" en su nombre. Esta vuelta a Marx nace en Heller como una necesidad que le imponían las propias condiciones de existencia en el "socialismo real", y no era, como han querido ver algunos, fruto de la urgencia de un escudo protector contra los embates del poder.

En un mundo –la sociedad occidental como conjunto que incluye a los países "socialistas"– en el que las necesidades éticas no pueden ya ser contenidas dentro del horizonte de expectativas ofrecidas por el sistema, el gesto de Agnes Heller se convirtió, sin que ella misma lo pretendiera, en paradigmático. Porque lo que Heller ponía al descubierto no era sólo el sistema de poder en una determinada sociedad sino el poder del sistema en la sociedad contemporánea. Al socavar los cimientos de la "racionalidad" en la que se asienta el "socialismo real", dejaba al mismo tiempo al desnudo la falencia ética y el carácter instrumental de la "racionalidad" del "capitalismo real". Las sociedades socialistas se alejaban tanto de los fundamentos humanistas pensados por Marx como las sociedades capitalistas de la promesa racional propuesta por los ilustrados. No se trataba, por tanto, de librarse de Escila para quedar atrapado entre los peñascos de Caribdis. Había, más bien, que conducirse con tino por el medio, y el medio, para Heller, era la vida cotidiana, ese segmento de la vida humana que aún no ha sido totalmente contaminado por el poder y que, como sede de las necesidades radicales, sigue siendo portador potencial de la promesa de emancipación racional de la humanidad.

En la crítica al poder del sistema se asemeja Heller quienes, desde otras orillas, han emprendido el cues- ionamiento de la "racionalidad" que emana del poder. Con os descreídos postestructuralistas franceses, que piensan que l futuro está detrás de ellos porque se ha consumado ya l ciclo de la modernidad, coincide Heller en la rebeldía fren- e a todo poder y en la sospecha frente a todo discurso netanarrativo. Pero las diferencias de Heller con los "nuevos ilósofos" son más significativas que las coincidencias. La crí- ica de Heller no nace de la desconfianza en la razón ni del lesconocimiento de la promesa ilustrada de vida racional si- ıo, por el contrario, del cercioramiento de que dicha promesa ıa quedado incumplida por obra y gracia de quienes, desde ına perspectiva u otra, han instrumentalizado la razón para nanipular las necesidades o para ejercer tiranía sobre ellas. ̣a vigencia del ideal de vida racional constituye, pues, para Heller un horizonte utópico que, si bien no autoriza a montar lesde él un metadiscurso omnicomprensivo de legitimización ̣el poder, orienta los pasos en la búsqueda de salidas de ste "callejón sin salida" en el que ha desembocado la "calle e dirección única" (Benjamín) de la racionalidad instrumental.

Y los pasos de Heller, como los de Habermas, se rientan hacia la vida cotidiana. Urgido por los filósofos de ı discontinuidad (Foucault) y de la multiplicidad inconexa e los lenguajes (Lyotard), Habermas se ve precisado a efugiarse en las potencialidades –no demostradas– eman- patorias de una acción comunicativa despojada de sustan- a histórica. No es, por cierto, casual que en su reciente libro *l discurso filosófico de la modernidad* Habermas estudie el ensamiento filosófico occidental como una "aventura del spíritu" que no guarda relación alguna con el resto de los nómenos históricos. Queda así en claro que el recurso de abermas al "mundo de la vida" y, concretamente, su 'incamiento en la "acción comunicativa" se reducen a un sfuerzo, de importante enjundia filosófica, por buscarle al spíritu" un espacio para su despliegue.

Heller, a diferencia de Habermas, sabe de historia y ha transitado los caminos de la "filosofía de la praxis". De ahí que el entroncamiento de necesidades radicales y vida cotidiana, que constituye el meollo de la "utopía racional" helleriana, haya sido descubierto en una persecución sistemática de la lógica de la sociedad civil en el trascurso de la historia. La cotidianeidad no es entendida por Heller como un refugio frente a la imposibilidad objetiva de que el "espíritu" se albergue en la esfera del poder político o de la economía, sino más bien como una *dynamis* que, desde su aparición misma, es portadora de una lógica, la de la universalización de los derechos del hombre y del ciudadano, que, ética y racionalmente, puede y debe convertirse en hegemónica. Las otras lógicas constitutivas de la modernidad, la del capitalismo (universalización del mercado) y la de la industrialización (universalización de los modos de producir y de reproducirse la sociedad), conllevan alienación, explotación, reificación, etc. a no ser que estén presididas por la lógica de la sociedad civil. El ideal de vida racional, la "utopía racional" de Agnes Heller, se asienta, por tanto, en la hegemonía de la lógica de la sociedad civil sobre las demás lógicas que componen la modernidad. Este ideal no se ha cumplido todavía. Puede, pues, presentarse como un horizonte utópico para la realización en plenitud de la posibilidad humana.

Considero que una entrada en esta problemática desde las posiciones de Agnes Heller abre para nosotros mayores perspectivas de "autocercioramiento" (Habermas) que las que se nos ofrecen desde la desesperación neo-romántica de los postestructuralistas franceses, el neoconservadorismo de la actual sociología americana o la "nostalgia racionalista" de Habermas. Nos queda, sin embargo, mucho camino por andar si pretendemos no sólo dar cuenta del estado de la cuestión modernidad/postmodernidad sino autocerciorarnos de las especificidades de esta cuestión en nuestras concretas condiciones de existencia.

El libro de Alfonso Ibáñez sobre la teoría helleriana de las necesidades radicales abre, pues, entre nosotros una

cuestión que está en el centro mismo de la actualidad política y filosófica y cuya apropiación crítica contribuirá, sin duda, a alimentar nuestra radical necesidad de autocercioramiento.

José Ignacio López Soria
Florianópolis (Brasil)
diciembre de 1989.

A César y Rosa Adela, quienes supieron despertar en mí el sentido de la justicia y el anhelo de la felicidad para todos.

INTRODUCCION

"En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización de sus necesidades".

Karl MARX

En lo transcurrido del siglo XX, las experiencias históricas de transformación social han suscitado no pocas expectativas en lo concerniente a la superación revolucionaria de las relaciones sociales explotativas engendradas por la civilización industrial capitalista. Pero es constatable, igualmente, que dichas experiencias, en las postrimerías de nuestra centuria, se muestran claramente insuficientes. Es más, como un producto del "desfase" entre el proyecto originario y los resultados socio-políticos obtenidos, se expresa un creciente malestar y hasta desencanto. Al respecto, dice Aníbal Quijano, que "inclusive lo que se originó como la alternativa a la razón burguesa, como la más directa y legítima portadora de las promesas liberadoras de la modernidad, durante un período más bien largo se plegó a las seducciones de la razón instrumental"[1]. Es como si aquella "astucia de la razón" operante en la historia, de la que hablaba Hegel, nos hubiera hecho otra de sus malas jugadas. Esto es lo que provoca que hoy se aluda con tanta frecuencia a una "crisis" del marxismo y del socialismo, aumentando el caudal de los ríos de la desesperanza contemporánea.

En esta situación cumplen un rol muy importante la demencial lógica productivista de la era tecnocrática y el carácter acentuadamente burocrático del "socialismo realmente existente". De ahí la pertinencia del pensamiento social que, sin negar este diagnóstico tan negro, antes bien contribuyendo a su

[1] *Modernidad, identidad y utopía en América Latina.* Ed. Sociedad y Política. Lima, 1988, p.19.

precisión, se esfuerza a su vez por refundar la teoría y la práctica de la transformación revolucionaria de la sociedad. Es lo que sucede con ciertos planteamientos marxistas provenientes de los países del Este[2], y, muy particularmente, con las elaboraciones de la llamada "Escuela de Budapest". Como se sabe, Geörgy Lukács, el famoso filósofo húngaro, estuvo íntimamente ligado a este colectivo de trabajo intelectual en los últimos años de su vida. De tal manera que, como él mismo lo sugirió, se puede considerar que éste constituye un elemento fundamental de su herencia intelectual, política y humana.

Este círculo reunió a un conjunto bastante diverso de estudiosos pero entrelazados por una misma preocupación de fondo, tendente a prolongar el método dialéctico de Lukács en los diferentes ámbitos de la realidad y por medio de la crítica socialista de los sistemas burocráticos que permitiera la búsqueda de alternativas radicalmente diferentes[3]. Agnes Heller, quien

[2] Un caso notable, que conmovió a la opinión pública mundial, es el del germano oriental R. Bahro. Al respecto ver el artículo de David Sobrevilla "La Alternativa" de Rudolf Bahro. *La Revista* Nº 2, Lima, Julio de 1980. Cf. las conferencias críticas de Bahro publicadas con un interesante prólogo de A. Quijano y M. Lauer. *El Socialismo realmente existente.* Mosca Azul, Lima, 1981.

[3] Según Palmier, las grandes direcciones de la Escuela de Budapest pueden resumirse en :

- una prolongación del método dialéctico de Lukács;
- un trabajo de profundización de las categorías marxistas y una relectura de los escritos de Marx a la luz de las sociedades capitalistas y socialistas;
- una confrontación del marxismo con las ciencias sociales y la filosofía más allá de todo dogmatismo;
- la voluntad de elaborar una suerte de metodología, de "filosofía social" que podría colocar un puente por encima de las diferentes disciplinas;
- el cuestionamiento permanente de las realizaciones socialistas a partir de los principios mismos del marxismo y la búsqueda perpetua de lo que podría ser una sociedad realmente socialista;
- la prolongación de los trabajos de estética de Lukács, ya se trate de la novela moderna o del cinema;
- la voluntad de hacer de la obra de Lukács una herencia crítica y viviente;
- un cuestionamiento radical de las estructuras de la vida cotidiana.

("Quelques remarques sur l'actualité de l'Ecole de Budapest", en A. Heller. *La Théorie des besoins chez Marx,* pp. 17-18.

fuera, primero, discípula y, luego, asidua colaboradora del distinguido filósofo ya desaparecido, es probablemente la figura más destacada del grupo. La singularidad de su propuesta emana en gran parte del intento de leer a un autor del siglo pasado a partir de las acuciantes preguntas de nuestro tiempo. No persigue, entonces, una exégesis literal ni una interpretación erudita que se quede sólo en las obras de Marx, sino que esa confrontación proporcione un mensaje actualizado para las tareas socialistas del presente.

Así es como la Heller, más allá incluso de la propia autoconciencia del pensador estudiado, se entiende a sí misma como una receptora filosófica de Marx, encontrando en él una orientación axiológica vital para la construcción de una "utopía racional" que responda a las aspiraciones más hondas de los sujetos sociales y políticos de nuestra época. Por ello, una de sus inquietudes centrales estriba en la fundamentación ético-política de la democracia en la convivencia social. Pues ella estima que la "utopía socialista" no es otra cosa que la realización plena de la democracia en la vida individual y comunitaria. Basta con lo señalado para suponer que su obra, como la del resto de miembros de la Escuela de Budapest, va a contracorriente del poder tecnoburocrático establecido en nombre del comunismo, como lo demuestran las agresiones y represalias de que han sido objeto por "poner en peligro la buena atmósfera política de la vida científica pública"[4].

Dentro de esta preocupación por reinventar la democracia en la sociedad, hay que recalcar su opción básica por "la pluralidad de las formas de vida". Es que para ella el socialismo no se resuelve en el cambio de las estructuras sociales, ni siquiera en la socialización de los medios de producción, puesto que

[4] Además de esta frase, en un documento del comité central del partido se pueden encontrar expresiones que hablan por sí solas, donde los autores de la Escuela son acusados de "violar la disciplina del Estado" por "publicar o ensayar de publicar sus escritos... sin consultar a los dirigentes responsables de sus instituciones de investigación" y por "transgredir de forma repetida las fronteras de nuestra vida ideológica pública, establecida desde hace tiempo por nuestros principios de política cultural". Texto citado por M. Löwy en "Le bilan globalement négatif". Prefacio a A. Heller-F.Fehér. *Marxisme et démocratie,* p. 8.

incluye un cambio de vida multiforme. Y esto no solamente porque lo pueda rastrear en los anhelos que signan a los nuevos movimientos sociales europeos, sino también porque responde a una nueva "concepción del mundo", de la historia y de la vida. Es decir, usando su propia terminología, su visión revolucionaria reposa en la contraposición de lo que "es" con un "deber ser", lo cual implica una elección de valores que deben y pueden realizarse en la efectividad histórica. De ahí que un intenso aliento ético, donde se busca el máximo despliegue de los individuos, atraviese a sus propuestas teóricas, sociales y políticas.

Indicaba que se trata de cambiar no sólo el modo de producción, sino también todas las relaciones de subalternidad en la sociedad, transformando la vida cotidiana. Y cómo no estar de acuerdo con Agnes Heller cuando sostiene que el socialismo no es una cuestión de estadísticas sobre el nivel de vida, sino de relaciones cotidianas, de modos de vida, de sentimientos que expresan lo que una sociedad vale realmente. Motivo por el cual la utopía socialista es la que engloba y posibilita la concreción de todas las utopías que satisfacen, a su vez, las necesidades radicales de los individuos. En efecto, y esta es la hipótesis de trabajo de la que he partido, su reflexión axiológica en torno a la opción de un sistema de valores remite, como base material, a una tematización de las necesidades humanas de donde derivarán las denominadas "necesidades radicales". Perspectiva que nos proporcionaría una "llave de entrada" a su universo intelectual, filosófico, científico y político.

Situándose en un terreno propio y diferente, más allá del dogmatismo ortodoxo o de un desencantado escepticismo antimarxista, Heller busca en Marx nuevas luces para continuar la empresa de la emancipación humana. Lejos de las interpretaciones positivistas, deterministas y tecnicistas, aún predominantes, ella hace su propia "elección" de Marx. Por eso su recepción "integral" está contenida sobre todo en el libro que recoge la *Teoría de las necesidades en Marx*, por lo que constituye una referencia preferencial para este tipo de abordaje. Ya que supuestamente, en mi hipótesis, la lectura antropológica de Marx, aunque ella la estime incompleta y abierta a las adquisiciones culturales posteriores, es la que le permite desarrollar la problemática de las necesidades humanas. Si no de manera estrictamente cronológica, y menos aún mecánica, habría como una secuencia fundacional que iría del planteamiento axiológico al de una antropología social que desembocaría en su traducción en el terreno ético-político de la institucionalización consecuente de la democracia.

El objetivo de la indagación es, entonces, el de hacer una lectura de las principales obras de Agnes Heller que posibilite una interpretación inicial, mínimamente coherente, más que pretender un estudio exhaustivo que quisiera agotar una comprensión siempre engañosa y provisional. El esfuerzo se justifica porque si bien se trata de un pensamiento muy ubicado, que brota en uno de los países del Este y luego se enmarca en Europa occidental, también resulta importante en nuestro contexto latinoamericano y peruano. No sólo por lo que representa de marxismo crítico y creador contemporáneo, sino ante todo por lo que puede aportarnos en el actual requerimiento de elaborar una cultura política democrática para nuestro país. Junto a ello cabe destacar sus análisis relativos a la vida cotidiana y la conveniencia de lanzarse a su modificación consciente, como de hecho ya está sucediendo en los procesos sociales de democratización que surgen de la base y se manifiestan en los distintos movimientos sociales. Estos problemas, pues, no son únicamente europeos sino que hoy, en nuestro mundo altamente interconectado, constituyen retos arriesgados de la existencia humana que se patentizan por doquier.

La amenaza totalitaria acecha con fuerza a la sociedad mundial. En nuestro caso configura un elemento permanente de nuestra historia nacional, que con frecuencia se instala en la vida política y pervive en las relaciones interpersonales que se dan en la cotidianeidad de nuestra existencia. Pensamientos como los de Agnes Heller, penetrados de un ánimo radicalmente democrático, pueden contribuir en la elaboración de nuestras propias alternativas filosóficas, éticas, así como científico-sociales y políticas. Pues como ya lo advertía Augusto Salazar Bondy, en los años 60, existe la necesidad de concebir y materializar un

socialismo humanista y democrático[5]. De esta forma estaremos mejor dotados para combatir los renovados intentos de instaurar una dictadura o una manipulación sobre las necesidades humanas. Por lo demás, no se trata de acogernos a una nueva "moda", ni de propender a la tan acostumbrada dependencia del planteamiento ajeno, renunciando a la propia identidad, sino de enriquecerla constantemente en el diálogo libre y razonable con las más relevantes producciones de la cultura universal[6].

La exposición ha sido organizada en cinco momentos o capítulos. En el primero se sitúa a Heller y sus compañeros de aventura intelectual en el horizonte de la "crisis y renacimiento del marxismo" actual, destacándose las ideas-clave que comandan su investigación. En el segundo momento se aborda la "teoría de las necesidades humanas" según el comentario ceñido y crítico que opera de los textos marxianos mostrando sus alcances y limitaciones. El siguiente capítulo sobre "necesidades, utopía y revolución" se adentra en las consecuencias resultantes para el tratamiento de las contradicciones sociales y la praxis de transformación revolucionaria. El cuarto capítulo se aproxima a su concepción del socialismo como una democracia radical, haciendo ver que así como rechaza las lógicas industrial y capitalista de la modernidad, piensa que la democracia es un valor que hay que defender y desplegar en todas sus implicancias. El último momento, "invitación a una lectura", aparece como una

[5] En sus "Bases para un socialismo humanista peruano", Salazar Bondy sostenía que "la reestructuración de la existencia en común que propugna el socialismo es el establecimiento de la sociedad sobre sus genuinas bases democráticas, o sea, sobre la comunidad solidaria de las personas libres... Restablecer la comunidad, fundar la democracia y liberar el trabajo son, pues, tres momentos de la misma meta fundamental del socialismo". *Entre Escila y Caribdis*. Ed. Rikchay Perú, Lima, 1985, p. 113.

[6] Concluido ya este trabajo he leído la entrevista de Martha Harnecker al historiador soviético Kiva Maidanik sobre lo que ocurre en la URSS de Gorbachov. Este subraya que "la democratización es tanto una condición de la *perestroika* como su método y objetivo...Para nosotros más democracia quiere decir más socialismo y más socialismo equivale a más democracia". *La revolución de las esperanzas*. Alma Matinal, 1987, p.68. ¿Estaremos verdaderamente ante "una revolución dentro de la revolución"?

suerte de conclusión donde se ensaya, aunque muy incipientemente, un acercamiento de la problemática helleriana a nuestra realidad con los inmensos desafíos que plantea.

A este recorrido he visto después la pertinencia de agregar ciertos anexos. "El socialismo como radicalización de la democracia" es una entrevista a la Heller que fue hecha por José Ignacio López Soria, sin duda quien más ha contribuido a darla a conocer en el Perú y que aquí nos pone en un contacto vívido con ella. En "Educación para la democracia", retomo algunas de sus ideas a partir de una reflexión sobre la coyuntura peruana. He añadido a su vez un polémico artículo periodístico de la misma Heller donde argumenta sobre las perspectivas futuras del socialismo, así como, una referencia bibliográfica fundamental de su obra.

No quisiera terminar estas líneas introductorias sin dejar de expresar mi agradecimiento a todas las personas que han colaborado de alguna forma en el proceso de producción de este libro. En especial a Beatriz Gómez por su caluroso estímulo y a los compañeros de SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Vaya también mi reconocimiento al Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, al Instituto de Apoyo Agrario y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haber auspiciado la investigación y hecho posible esta publicación.

ABREVIATURAS

AIO	:	Anatomía de la izquierda occidental
HR	:	El hombre del Renacimiento
FR	:	Por una filosofía radical
PCV	:	Para cambiar la vida
SRD	:	El socialismo como radicalización de la democracia
HVC	:	Historia y vida cotidiana
RVC	:	La revolución de la vida cotidiana
MD	:	Marxisme et démocratie
CI	:	Crítica de la Ilustración
HTMV	:	Hipótesis para una teoría marxista de los valores
IAC	:	Instinto, agresividad y carácter
SVC	:	Sociología de la vida cotidiana
TNM	:	Teoría de las necesidades en Marx
P	:	Sobre el pacifismo
DFDS	:	Democracia formal y democracia socialista
DF	:	Dialéctica de las formas
TS	:	Teoría de los sentimientos
AMA	:	Aristóteles y el mundo antiguo
TH	:	Teoría de la historia
DCS	:	Dictadura y cuestiones sociales

I

CRISIS Y RENACIMIENTO DEL MARXISMO

"Marx dijo una vez que ser radicales significa afrontar los problemas desde su raíz, y la raíz del hombre es el hombre mismo; por lo tanto, todo cuanto se diga sobre la naturaleza del hombre está dentro de los límites de una filosofía radical"

Agnes HELLER

El pensamiento de Agnes Heller comienza a ser ampliamente conocido en lo que se refiere, sobre todo, a sus planteamientos sobre la vida cotidiana y la satisfacción de las necesidades humanas. En este texto se busca hacer una lectura de la Heller teniendo muy en cuenta la raíz filosófica de sus enfoques, así como de la recepción que ejecuta de Marx y el marxismo. Especialmente en un momento histórico en el que se habla, cada vez con mayor soltura e insistencia, sobre la "crisis de la modernidad" y de los mitos del hombre moderno. Situación que afecta, como es lógico suponer, a la teoría marxista desde sus fundamentos. De ahí que también se esté convirtiendo en un lugar común el hablar, dentro de este horizonte problemático y profundamente desencantado, de la "crisis del marxismo" y del socialismo. Es que como un resultado de las convulsiones del siglo XX, los proyectos y aspiraciones de la modernidad ilustrada se encuentran en un "impase" histórico, provocando un clima apocalíptico ante la amenaza del exterminio final de la vida sobre el planeta[1].

[1] Si Lenin escribió a comienzos de siglo sobre el *Imperialismo como fase más alta del Capitalismo*, el historiador inglés Edward P. Thompson ha publicado recientemente acerca del *Exterminismo como última fase de la Civilización*. A. Heller y F.Fehér, en su *Anatomía de la izquierda occidental* (AIO), comentan por ello que "en comparación con las realizaciones actuales, las creaciones del pesimismo cultural de los años veinte hasta parecen rosadas... Hoy campea indisputado lo tenebroso sin regocijo. Cada vez se concibe menos 'la decadencia de Occidente' como el final de una civilización particular, cada vez se la considera más como el final de toda civilización presente y posible" (pp. 7-8).

Los efectos destructores de la civilización industrial son en verdad enormes, y hoy nos hallamos ingresando en el umbral de peligro del cual pareciera no haber retorno posible. Precisamente porque una hecatombe nuclear, o un desastre ecológico, serían de imprevisibles consecuencias. A esto hay que añadir que el modelo productivista imperante, de crecimiento indefinido, acentúa la crisis estructural y las contradicciones entre las economías del centro y la periferia del sistema internacional. Decididamente, vivimos en una sociedad mundial "enferma" y extremadamente inhumana. La toma de conciencia de esta situación explica a su vez el desprestigio en que se ve envuelta ahora la idea del "progreso", que había servido de fuerza movilizadora en la marcha humana de las últimas centurias. Ya sea en su versión burguesa o socialista, el progreso humano muestra hoy su rostro decadente y bárbaro. Por ello señala Jean Chesneaux, por ejemplo, que romper con la modernidad implica definir y reencontrar otras relaciones con la naturaleza: "Es terminar con el viejo mito prometeico, rejuvenecido en el siglo XIX por Marx y sobre el cual viven muchos todavía hoy día: aquél del hombre definido como adversario irreconciliable con la naturaleza, exterior a ella y cuya misión es de 'vencerla' "[2].

La voluntad de dominio de la naturaleza y de la sociedad también se ha expresado en las diversas concreciones totalitarias de nuestra época, en el fascismo como en el estalinismo. Acontecimientos que explican en parte, y más allá de las "modas" parisinas, la aparición de los "nouveaux philosophes", signos ya no de un sano escepticismo crítico sino de una honda decepción. Y si se puede constatar una variedad de planteamientos entre ellos, la mayoría comparte el provenir de una tradición marxista que se había forjado en las jornadas candentes de mayo del 68. Ante esta reacción desesperada y nihilista, llama

[2] *De la modernité*, La découverte/Maspero, Paris, 1983, p. 249. En *El hombre del Renacimiento* (HR), Heller ha estudiado este mito en los albores de la modernidad. Allí anota que "surge en el Renacimiento la idea de que el hombre puede 'conquistar' algo a la naturaleza para crear de esa naturaleza primera una 'segunda' naturaleza. La apercepción de la 'conquista de la naturaleza' corre paralela al descubrimiento de la idea de la *evolución* de la humanidad" (p. 17).

la atención la actitud serena de una Agnes Heller que nos invita a la cordura y a la elaboración de una "utopía racional" [3]. A pesar de ser originaria de uno de los países del Este que se encuentra en el centro de la tormenta, como es Hungría, y de haber sufrido en carne propia el autoritarismo burocrático con todas sus arbitrariedades, la posición helleriana se caracteriza por adoptar una perspectiva sensata, lúcida y constructiva. Cuando muchos se retractan de su marxismo, catalogándolo como una ilusión vana y peligrosa, ella acepta el desafío de la crisis con bastante espontaneidad y busca un "renacimiento" del marxismo a la altura de nuestro tiempo, capaz de recoger las nuevas problemáticas y dar respuesta a las acuciantes preguntas del hombre contemporáneo.

Como ella misma lo sostiene, "Marx es para nosotros una tradición de vida, no es una escritura sagrada"[4]. Ahora bien, Manuel Sacristán en la presentación del libro *Historia y vida cotidiana* señala que la serenidad o falta de crispación de Agnes Heller quizá se deba a "algo que 'el vengativo Marx' deja, a pesar de todo, a las sociedades postcapitalistas burocráticas: la serenidad intelectual del Lukács maduro o de Heller tienen probablemente que ver con cierta seguridad o confianza respecto de la evolución social, confianza basada en la derrota de la vieja burguesía, en la abolición, aunque sea meramente negativa, de la

[3] Sobre el significado de esta expresión ver la reseña de J.I. López Soria al libro de Heller *Por una filosofía radical* (FR), que apareció en la revista *Macho Cabrío* Nº 2/3: "La apuesta por lo imposible", p.144. Como Heller declara, "el efecto provocado por los nuevos filósofos es una señal de alarma que demuestra que los hombres siguen necesitando una fe ciega, y que a menudo es muy fácil pasar directamente de la fe ciega a la desesperación". *Para cambiar la vida* (PCV), p.48.

[4] PCV, p.14. Ella expresa que "lo que en verdad es decisivo en el enjuiciamiento de una teoría es cuán profundamente explora dicha teoría las zonas de conflicto de nuestro mundo y si lo hace o no desde la perspectiva de la superación de una sociedad basada en la jerarquía, la opresión y la explotación, es decir, desde la perspectiva del socialismo. Si una teoría no marxista hace esto, plantea el problema en el espíritu de Marx; mientras que la teoría que se llama a sí misma marxista es infiel al espíritu de Marx, por más que cite a Marx cuantas veces quiera, si defiende a sociedades opresoras, jerárquicas y explotadoras". "El socialismo como radicalización de la democracia: entrevista de J.I. López Soria" (SRD), p.106.

propiedad privada"[5]. Esta hipótesis puede que contenga algo de verdad, pero resulta demasiado exterior y circunstancial como para dar cuenta en plenitud de su trayectoria intelectual, moral y política, fuera de suponer en Heller una actitud más bien ingenua con respecto al "socialismo realmente existente". Sin embargo, como se sabe, ella constituye una de las más importantes figuras de la llamada "Escuela de Budapest", el círculo de amigos y estudiosos que se aglutinó en torno a György Lukács en los últimos diez años de su vida, cuando éste retomaba su pasión revolucionaria de la juventud[6].

Beneficiándose de la autoridad y entusiasmo del viejo maestro, estos intelectuales conformaron una "comunidad de comunicación exenta de dominación", en palabras de Heller que aluden a la propuesta de Habermas, donde la heterogeneidad de los temperamentos y búsquedas encontraron un nivel de sintonía en una misma perspectiva crítica y creadora. Por eso también, a la muerte de Lukács, que les servía de un cierto aval y protección, las hostilidades del poder político se agudizarán, obligando a una paulatina dispersión del grupo y hasta a la disolución de la escuela como tal[7]. Motivo por el cual, para un mejor entendimiento de la mencionada serenidad helleriana, quizá lo mejor sea remitirse a su propia experiencia histórica. Pues ella misma se encarga, en sus recuentos autobiográficos, de precisar los hitos principales de su maduración personal e intelectual. Como ya se

[5] A. Heller. *Historia y vida cotidiana* (HVC), p.13.

[6] Al respecto ver la última entrevista que le hizo Yvon Bourdet donde Lukács, criticando a las burocracias de los países comunistas, afirma que "hace falta una democracia verdaderamente proletaria; por esto entiendo solamente la democracia de los soviets de 1917. Y no creo que sin una suerte de retorno a los soviets de 1917 podamos hacer verdaderas reformas". *Figures de Lukács*. Anthropos, Paris, 1972, p.187.

[7] Fuera de Agnes Heller, entre los más connotados miembros de la Escuela hay que nombrar a Ferenc Fehér, Mihály Vájda y György Márkus. Pensando en sus trabajos es que Lukács dijo: "Estoy firmemente convencido que es hoy día en estas obras que se prepara la filosofía del futuro". Para una breve presentación de Heller ver el texto de J. I. López Soria aparecido en la Rev. *Socialismo y Participación* Nº 19, pp. 124-126. Para una mayor profundización remitirse a "Quelques remarques sur l'actualité de l'Ecole de Budapest" de J.M. Palmier, publicado como prefacio en la edición francesa de *La théorie des besoins chez Marx*.

puede sospechar, en ella como en toda una generación de intelectuales de los países del Este, la revolución húngara de 1956 jugó un rol verdaderamente primordial. Por ello Heller se refiere a esa fecha simbólica como "el año de la historia comprimida".

Esta condensación del tiempo ocurre a partir del XX Congreso del PCUS, que inicia el proceso de desestalinización, y se hace evidente con el estallido de las revueltas de masas en Polonia y Hungría. Algo cambiaba para siempre, pues como lo relata Heller fue "el primer momento de nuestra historia -y es posible que haya sido también el último- en que tuvimos la sensación y la conciencia de hacer nosotros mismos nuestra historia, sin que luego esa sensación y esa conciencia se vieran desmentidas como mera ilusión"[8]. No obstante la tragedia de la derrota, la experiencia acelera un proceso de clarificación que venía de los años precedentes y se presenta como el despertar de un "sueño dogmático", como una nueva ilustración. Es que el estalinismo no se apoya sólo en el terror, sino también en la fe, y en ese contexto surge la gran cuestión: "¿Cómo pudimos creer?" La revolución de 1956 fue el mayor acontecimiento de su vida, como ella lo afirma, porque le permitió la "salida de la minoría de edad autoculpable", haciéndose calladamente el juramento de nunca más dejarse llevar por la fe ciega o el temor, conquistando así la posibilidad de pensar libremente.

Este "juramento de situación límite" es el que se halla en el fondo de sus planteamientos crítico-prácticos, originando la "exacerbación ética" de su marxismo. De modo que su actitud ecuánime no es un mero "reflejo" de un estado de cosas dado,

[8] A. Heller. *La revolución de la vida cotidiana* (RVC), pp.105-106. Heller y Fehér especifican que "la sociedad civil estaba enteramente sometida al Estado político: no había ninguna relación, sea contractual, sea que perteneciese a la 'esfera íntima', que no hubiera sido afectada por los caprichos tiránicos del Estado. No sorprende, pues, que cuando este pueblo se rebeló, lo hizo totalmente, y -como es habitual en estos casos de revoluciones totales- halló rápido los símbolos de su espíritu de rebeldía: la destrucción de la estatua de Stalin ha tenido la misma significación simbólica que la toma de la Bastilla". *Marxisme et démocratie* (MD), pp.45-46. Ellos regresan una y otra vez a empaparse del sentido genuino de esta experiencia. Cf. F.Fehér-A.Heller, *Hungary, 1956. Revisited*.

como dejaría entender Sacristán, sino más bien la conquista a pulso de una "serenidad ética", la adquisición lograda de una mayoría de edad productiva: "Este juramento, dice ella, es la condición previa de toda política democrática y de toda actuación política"[9]. En efecto, la superación del "miedo a la libertad", deshaciéndose de los tutelajes paternalistas y de los acomodos por conveniencia, implica un talante ético, un "coraje civil", que tendrá su plasmación en la producción intelectual y política de la escuela de Budapest y particularmente en la de Heller. Analizando justamente el caso del joven Lukács, Michael Löwy ha mostrado la importancia de las motivaciones éticas y valorativas en la radicalización política de los intelectuales [10]. Esto es también lo que podemos verificar en la conducta de su discípula y colaboradora, que además se coloca en la línea de continuidad, aunque no sin rupturas y desplazamientos propios, de la herencia lukacsiana con la inspiración ética y humanista que atraviesa a toda su obra [11].

Como ella misma lo reconoce, si en algo ha sido siempre una lukacsiana ortodoxa es en representarse el socialismo como la herencia entera de la cultura humana. Por eso en su "búsqueda del mundo perdido de la eticidad", dirigirá su mirada hacia la

[9] RVC, p.109. Considerando que ya el joven Marx tenía a la moral estoico-epicúrea como algo modélico, puesto que la humanización de la naturaleza humana significaba para él la racionalización de nuestro mundo emocional y a la vez la emocionalización de nuestro mundo racional, ella la recomienda e intenta practicar. "Ni hedonismo ni 'superpolitización', sino la tercera posibilidad, el 'medio': una vida plena, una vida activa, racional, orientada al mundo, en la que se aprenda a distinguir entre lo importante y lo accesorio porque no se renuncia a la autorreflexión ni al goce de uno ni al placer de vivir, por lo que tampoco se sume uno en la desesperación cuando algo 'se hunde' porque no se ha alcanzado un objetivo" (RVC, p.176). El estoicismo-epicúreo es ilustrado con la personalidad de Rosa Luxemburgo (HR, p.122) de la cual cita una reveladora carta escrita desde la prisión a Luise Kautsky.

[10] M.Löwy. *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*. Ed. Siglo XXI, 1978.

[11] "Que la ética forma parte de la vida es el credo de Lukács, con independencia de cómo interprete en cada momento el concepto de 'vida' ". Esto lo asevera Heller estudiando "el carácter paradigmático de la ética del clasicismo alemán en la obra de Geörgy Lukács". *Crítica de la Ilustración* (CI), p.243.

bella totalidad de la polis antigua o a la dinámica plasticidad del hombre del Renacimiento. Al igual que en los casos de Hegel, Nietzsche o Marx, la armonía clásica o neoclásica provenía de la capacidad de ligar la vida cotidiana con los productos más altos de la cultura, la efectividad histórica con el sentido último de la vida, sin las escisiones de la modernidad. Eticidad significaba entonces para ella, por contraste con la asfixia burocrática, la democracia comprendida como la pluralidad de las formas de vida, ya que "el reconocimiento por parte de la comunidad concreta, de los otros vivientes y presentes, es el medio a través del cual todos los hombres son capaces de configurar una vida llena de sentido"[12]. Atenas y Florencia no le servían de "modelos" nostálgicos, dentro de una visión puramente romántica de la vida, sino de referentes históricos del pasado, como la prehistoria de lo que había que construir en el futuro en las nuevas condiciones de la humanidad.

Por otra parte, la revolución húngara del 56 aparecía como la realización de la "dialéctica negativa", según expresión de Adorno, ya que el sistema fue negado en su totalidad alienada. Y Agnes Heller reacciona planteando la necesidad de edificar una filosofía positiva, no en el sentido "positivista" del término, sino en el de una utopía social positiva. Debido a que "sin una esperanza racional y sin una concepción del objeto de esa esperanza, nuestras aspiraciones serán siempre sólo negativas" [13]. Había, pues, que construir una alternativa. Pero la teoría marxista, tal como venía formulada habitualmente por los canales oficiales, no resultaba adecuada para enfrentar a los problemas y necesidades de la actualidad. De modo que había que superar la doctrina del "Diamat", así como la interpretación determinista y cientista del marxismo. Dentro de esta preocupación es como ocurre su apertura a otras versiones e interpretaciones, ya sea en Europa oriental como en los demás países occidentales. Había que recomenzar el camino y eso es lo que emprenderá con sus amigos del círculo de Budapest en los años 60,

[12] RVC, p.120.

[13] RVC, p.115.

quienes abordan la elaboración de una filosofía "positiva" sobre la base de una nueva recepción de Marx.

En este "renacimiento del marxismo" cumplirá un rol destacado la Escuela de Verano de Korçula y la revista "Praxis". Las confrontaciones intelectuales en torno a la interpretación determinista de la historia, la ponen en el camino del joven Marx, y con ello en la posibilidad de una nueva comprensión de la integridad de su obra. Cuando hoy se habla de la crisis de la cultura occidental y del marxismo, es frecuente que se evoque la ideología tecnocrática, la racionalidad cientificista e "instrumental" que se halla estrechamente relacionada con una estrategia política de dominación [14]. Pues bien, Agnes Heller se opone, como otros marxistas críticos y creadores, a la interpretación cientista de la historia, así como a todo positivismo, que considera una expresión de la conciencia burguesa fetichizada. En cambio, haciendo una recepción filosófica de Marx, otorga una importancia central a la racionalidad axiológica, a la racionalidad de los valores. A su modo de ver, la acción racional en cuanto a los valores pertenece a la condición humana y debe institucionalizarse democráticamente, de tal manera que los valores puedan fijarse a través de la comunicación de hombres libres e iguales.

En concordancia con su gesto ético inicial, y con Kant, sostiene que en todo sistema filosófico hay una preeminencia de la razón práctica. Toda filosofía es utópica y está impregnada del "espíritu de la utopía", porque descansa en la tensión entre el ser y el deber-ser. Así, "para todo filósofo el deber asume el significado de lo más real: nada puede ser más real que lo bueno y lo

[14] J. Habermas en su *Théorie et pratique* expresa que "la práctica estalinista ha aportado la prueba siniestra de que un partido que se organiza procediendo de forma instrumental y un marxismo que toma la forma degenerada de una ciencia justificatoria no se completan más que demasiado bien". Payot, Paris, 1975, t.I, p.63. Y Heller, aludiendo al bolchevismo, expone que "desde la utopía el socialismo se hizo ciencia, y la ciencia sabe cómo debe ser la sociedad: sólo aquellos que están en posesión de la ciencia podrán decidir sobre la estructura de la sociedad". PCV, p.112.

verdadero, o la unidad de ambos" [15]. Aunque no silencia que el propio Marx entendía a su obra ante todo como ciencia, y que Engels habla incluso de una evolución de la utopía a la ciencia, Heller elige a su Marx en tanto que filósofo. Ya que el "deber de Marx, su utopía racional, es el comunismo, la sociedad de productores asociados en la cual se ha suprimido la contradicción entre el individuo y la especie humana" [16], los fenómenos de la alienación. Ahora bien, esta filosofía fue formulada en parte como crítica de la economía política y también fue aplicada a la teoría económica. Y si su teoría económica es falseable, y en muchos puntos ha sido falseada, eso no significa que no sea científica, porque eso es lo propio de toda ciencia. Por tanto, lo que está en crisis no es la "cientificidad" del marxismo, sino la identificación de la ciencia con una dogmática religiosa, con un pretendido "saber único universal" sobre las leyes de la sociedad.

Agnes Heller no se siente personalmente muy cuestionada por esto, al pensar que la genialidad de Marx y la riqueza del marxismo estriba en que son susceptibles de múltiples e incluso contrapuestas interpretaciones. Es más, en su opinión la "crisis del marxismo" está ya presente en la elaboración de Marx y le es inherente. Ya que por un lado construyó filosóficamente

[15] FR, p.16. "Basta con dar una ojeada a la historia de la filosofía: este contexto caracteriza cada 'mundo filosófico', cada sistema. Platón compara el mundo de las sombras con el mundo de las ideas; Aristóteles la materia con la forma pura; Spinoza descubre en la substancia lo verdadero y lo bueno y al mismo tiempo lo genuinamente real, toda existencia individual es tan sólo un retazo de dicha substancia... Kant contrapone el *Homo fenomenon* con el *Homo noumenon*, el primero como fuente del mal, el segundo como origen del bien; para Hegel es el hombre, aun involuntariamente, un medio de autoconocimiento del más universal y veraz espíritu del mundo..." (p.17).

[16] FR, p. 115. En su *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* (HTMV), Heller sostiene que "en la obra de Marx se dan axiomas axiológicos universales de los que se derivan axiológicamente todos los valores y todos los juicios de valor que él acepta. Se trata fundamentalmente de una categoría ontológica primaria (no derivable empíricamente de otras cosas): la categoría riqueza. 'Riqueza' es el despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie" (p.27). Para una recepción de este libro ver C. Elejabeitia: *Liberalismo, marxismo y feminismo*, pp. 45 - 73.

al sujeto de la revolución, al afirmar que el proletariado en tanto que clase universal estaba destinado a liberar a toda la humanidad. Mientras que, por otro lado, trató de demostrar que las leyes económicas, necesariamente, conducirían a una revolución histórico social. Esta contradicción interna, esta doble lógica, es la que provocará a continuación las lecturas deterministas y voluntaristas del marxismo, como sucedió, por ejemplo, en la oposición entre Bernstein y Sorel, así como en el intento de reconciliación de una Rosa Luxemburgo. En todo caso, "la crisis implícita del marxismo nace de la imposibilidad de hacer una construcción puramente filosófica del sujeto de la revolución y de la imposibilidad de verificar la concepción según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas conduce necesariamente a la sociedad socialista" [17].

Sin escoger simplemente el otro polo de la contradicción, Heller critica fundamentalmente la interpretación positivista, que es la más extendida: "Lo que me opone a Marx es que yo no veo la 'fuerza motriz' en el desarrollo de las fuerzas productivas. Es cierto, sin duda, que las fuerzas productivas transforman la estructura social (en caso de que se desarrollen), pero no necesariamente en la dirección del socialismo" [18]. Por el contrario, hoy somos mucho más conscientes de los problemas de la modernidad industrial, como el de la relación entre la producción y el medio ambiente o el de los límites ecológicos y naturales de las fuerzas productivas. Evitando caer en una vertiente contraria y subjetivista, retoma, sin embargo, la importancia de la fijación de valores e ideales desde una lectura marxista que se adentra en una teoría de las necesidades humanas. Por eso Heller subraya que "si situamos la base material en el sistema de las necesidades, si partimos de las necesidades humanas y en particular de la existencia y de la función de las

[17] PCV, p. 12.

[18] RVC, p. 138. De manera más contundente dice: "Nosotros sabemos ya muy bien que la dinámica de la producción industrial no puede ser considerada 'la fuerza revolucionaria' porque no conduce al socialismo sino más bien a la destrucción de nuestro mundo, por eso no compartimos esa convicción de Marx". (SRD, p. 108).

necesidades *radicales*, entonces ya no es posible formular nuestra teoría en un sentido positivista" [19]. Precisamente porque una necesidad radical es de por sí una valoración crítica del mundo que imposibilita su satisfacción. Y esta valoración negativa sólo puede ser hecha si se presupone, positivamente, la trascendencia de este mundo por otro en el cual se puedan satisfacer las necesidades, con lo cual se convierte en un valor que orienta las acciones y aspiraciones.

No obstante, en su profundización sobre la crisis del marxismo en nuestro tiempo, ella destaca tres causas principales. La primera es la aceptación de la idea del pluralismo en el seno de la izquierda, que lleva a desconfiar de las posiciones monolíticas. De ahí también el desprestigio de una filosofía que se institucionaliza en un "ismo" con una teocracia ideológica que establece su ortodoxia. Por otra parte, si se pretende que el marxismo se ha realizado en el "socialismo real", resolviendo la tensión entre el ser y el deber-ser, y si el resultado es evaluado como un régimen tiránico, surge entonces la sospecha sobre la pertinencia del marxismo como tal. Por eso asevera que "no habrá oportunidad de acabar con la crisis e instaurar una vía renovada -que no será el 'marxismo', sino el pensamiento socialista, junto con su mayor pensador hasta ahora, Karl Marx- mientras un grupo considerable de izquierdistas occidentales consideren que, si bien con matices, esta 'realización del marxismo' es un triunfo y no una derrota devastadora" [20]. Finalmente, el marxismo debe afrontar creadoramente los retos que provie-

[19] RVC, p. 140. "La necesidad es una categoría ontológico-social tan general, tan primaria como el valor... La necesidad es una *categoría del individuo*, una exigencia interna, una constricción, un ansia de algo. Ese 'algo' (el objeto de la necesidad) es siempre heterogéneo... La producción social, las objetivaciones sociales en sí, las relaciones -y- circunstancias sociales han creado la 'esfera de posibilidad' que determina el movimiento de las necesidades" (HTMV, p. 25).

[20] AIO, pp.121-122. Y rematan así: "Estamos convencidos de que nuestro problema fundamental, el de Occidente y la izquierda, está inextricablemente entretejido con lo que ahora se conoce como 'crisis del marxismo', una crisis que debe resolverse *positivamente* a fin de encontrar una nueva orientación" (p.127).

nen de las corrientes libertarias, del movimiento romántico con su defensa de la vida y del medio ambiente y que reprochan a Marx su apoyo a la lógica de la industrialización ilimitada, así como de la dialéctica negativa de aquellos que rechazan el argumento optimista según el cual es posible sacar al mundo de su trágica reificación.

En este punto entramos ya en lo que quisiera considerar aquí, aunque sin excluir otras posibles claves interpretativas, como el "hilo conductor" de la lectura helleriana de Marx, tal como lo testimonia el libro que le dedica en torno a la teoría de las necesidades. Pero antes de dar este paso parece oportuno dejar indicada la multidimensionalidad que adquiere el "renacimiento" del marxismo para Heller y sus compañeros de la Escuela de Budapest, que a la postre se muestra como una renovación crítica del pensamiento socialista contemporáneo. Haciendo una opción de fondo por el humanismo marxista, éste se ramifica en diversos abordajes; históricos, antropológicos, éticos, estéticos, políticos, etc. La misma obra de Heller, que no se detiene en sus primeras elaboraciones éticas y axiológicas, sino que también incursiona en el campo de la antropología social con sus reflexiones sobre los instintos y sentimientos, de la vida cotidiana y su transformación, de la crítica de los países del Este y de los movimientos sociales y políticos occidentales, da cuenta de la amplitud de horizontes que entraña el ubicarse dentro de la filosofía radical de Marx para nuestra época. Como lo sostiene con mucha convicción: "Marx emplazó la utopía racional en el futuro inmanente de la humanidad. Este futuro inmanente lo propuso en calidad de antagonismo de la forma de vida capitalista, lo cual lleva a pensar que el camino de una a otra sólo es imaginable como *revolución de toda la sociedad*" [21].

[21] FR, p.117.

II

TEORIA DE LAS NECESIDADES HUMANAS

"La necesidad de un cambio radical debe tener sus raíces en la subjetividad de los mismos individuos, en su inteligencia y sus pasiones, en sus pulsiones y sus fines".

Herbert MARCUSE

Vale la pena hacer hincapié en esta concepción integral de la revolución social, porque es la que sensibiliza a Heller con respecto a los problemas de la vida cotidiana. En efecto, la transformación de las estructuras económicas y políticas no resulta convincente si no significa al mismo tiempo la transformación del hombre. No basta, pues, la transformación del mundo si no se expresa en un cambio de vida, si ésta no eclosiona en una diversidad de formas y estilos que favorezcan la máxima realización de los individuos. Esto es lo que ella deducía de su experiencia gris en Hungría y lo que pudo comprobar, más tarde, en las aspiraciones de los movimientos sociales que se produjeron tanto en el Este como en el Oeste en 1968: "el año del optimismo". Relata que así como creía casi excluida la posibilidad de que la Unión Soviética interviniera Checoslovaquia, la consigna francesa "soyons réalistes, essayons l'impossible", la conmovió hasta las lágrimas. Pues en esas jornadas de lucha se había configurado una nueva praxis revolucionaria que ya no representaba el sentido político-jacobino tradicional, sino que había que entenderla como la revolución de la sociedad civil, de las propias formas de vida.

Ante la dialéctica negativa del solo rechazo total de un mundo de opresión, aparecía una "dialéctica positiva" bajo la forma de un ideal de lo nuevo: era "la utopía materializada". Dada la magnitud y profundidad de las expectativas que entraban en juego, le pareció que no podía tratarse de un simple "conflicto de intereses", al fin y al cabo parciales y susceptibles de aceptar una componenda. Por eso señala que "llegué así, en suma, a la idea de que había que distinguir entre intereses y

necesidades; la teoría de las necesidades me vino inspirada por los movimientos de 1968"[1]. No por casualidad otros intelectuales marxistas que respiraron el mismo clima y se movieron en el mismo contexto, como Sartre, Marcuse o Lefebvre, se dieron cuenta de la importancia de efectuar una tematización sobre las necesidades humanas. Muy especialmente Herbert Marcuse, desde su crítica del "hombre unidimensional" y de la reificación cuasi total de la sociedad de la opulencia y el consumo, sostenía por aquel entonces que "la ruptura con el conservador continuum autopropulsor de las necesidades, debe *preceder* a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre"[2].

Según Marcuse, el cambio radical que transformará la sociedad existente en una sociedad libre, debe penetrar en una dimensión de la existencia humana apenas considerada en la teoría marxista: la dimensión "biológica", que es donde las necesidades y satisfacciones vitales e imperativas del hombre se afirman a sí mismas. "En la medida en que estas necesidades y satisfacciones reproducen una vida de servidumbre —dice él--, la liberación presupone cambios en esta dimensión biológica, es decir, diversas necesidades instintivas, diversas reacciones del cuerpo tanto como de la mente"[3]. Ahora bien, si Heller recoge con atención la problemática, rehúsa en cambio el "fundamento biológico" del programa marcusiano. Como lo advierte en su introducción a una antropología social marxista, refutando el naturalismo racionalista de Fromm, ese otro gran lector de Freud, "yo también sostengo que la libertad —al menos en cierto sentido— está efectivamente 'incorporada' al organismo humano, pero no como 'interés vital' sino en el sentido de que el

[1] RVC, p.131.

[2] H. Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1969, p. 26. Al final de su vida escribió que "la componente determinista de la teoría marxista no reside en su concepción de la relación entre existencia social y conciencia, sino en una noción reductora de la conciencia que pone entre paréntesis el contenido particular de la conciencia individual y, por ahí, el potencial revolucionario de la subjetividad". *La dimension esthétique*, Seuil, 1979, p.18.

[3] *Un ensayo sobre la liberación*, p. 24.

hombre no es un ser gobernado por el instinto. *Reducción del gobierno instintivo:* este es, según mi opinión, el único concepto *biológico* razonable de la libertad humana"[4].

Agnes Heller manifiesta su desacuerdo con la corriente freudo-marxista, no tanto por su propensión naturalista como por hacer una fusión sincrética de dos filosofías distintas y hasta antagónicas: "La filosofía de Freud es pesimista, mientras que Marx trata de establecer una cultura de la evolución de la humanidad" [5]. Sin dejarse seducir por esta combinatoria, su opción personal es muy clara y se orienta a hacer una recepción filosófica de Marx. La filosofía es, también, sobre todo en el momento actual, una necesidad radical, pues presupone que no consideremos a lo dado ya como un dato insuperable, sino que estemos dispuestos a transformarlo. De ahí que frente a la racionalidad instrumental, que carece de utopía, "la función de la filosofía consiste —considerada en general— en la satisfacción de la necesidad de racionalidad axiológica"[6]. Colocada así en la perspectiva de la utopía racional de Karl Marx, recalca que la máxima idea de valor es "la riqueza humana". La realización de este ideal implica abolir la alienación, que en la visión filosófica de Marx quiere decir que cada individuo llegue a ser idéntico a la especie. Como esta identidad absoluta no le parece factible, Heller reformula la propuesta de la siguiente manera: "La alienación se habrá abolido, se podrá hablar de una 'humanidad

[4] A. Heller. *Instinto, agresividad y carácter* (IAC), p.25. "Nuestra constitución biológica, en lo que afecta a la *conducta* humana, es muy plástica... El sistema de necesidades tiene precondiciones y límites biológicos, pero no viene contenido en ningún código genético ni se hereda con él. Tenemos, pues, completa libertad para, partiendo de las precondiciones biológicas, elaborar un sistema de necesidades completamente nuevo" (RVC, p.144).

[5] PCV, p.28. Lo cual no quiere decir que desconozca los aportes emancipatorios de Freud y el psicoanálisis (Cf. AIO, p. 258, donde comenta la interpretación de C. Castoriadis).

[6] FR, p.44. En su *Sociología de la vida cotidiana* (SVC), A. Heller especifica que "la filosofía es necesaria a todo individuo, y tanto más cuando la religión ha dejado de ser vehículo de la moral y de la imagen del mundo. Es necesaria porque el individuo, dado que vive, quiere saber 'por qué', por qué razón, para qué fin vive él. La filosofía puede desfetichizar el mundo en el que vive el hombre explicándole en qué tipo de mundo vive y cómo puede vivir en él lo más sensatamente posible" (p. 208).

socializada', cuando todos los hombres, cada uno en particular, tenga una *relación consciente para con el género humano*" [7].

En consecuencia, hay que aspirar a que el despliegue de la riqueza de la especie humana y el desarrollo de la riqueza de la personalidad se establezcan simultáneamente, coincidiendo en la comunidad de los hombres libres. Ahora bien, este deber-ser responde en Marx a dos lógicas diferentes. Por un lado estaría una teoría de la contradicción de tipo hegeliano, basada en el deber como necesidad social, en la que se conjetura un avance natural al comunismo. Por otra parte, la crítica de toda sociedad fundada en relaciones de subordinación conduce a que la praxis humana sirva de mediadora entre ser y deber. Adoptando esta segunda concepción es como Heller erige su concepto de necesidades radicales. De una necesidad no natural, sino histórica, a partir de las contradicciones del presente. Y si hay en ella un retorno a Marx, es para ir más allá que él, respondiendo a las urgencias prácticas y teóricas de nuestro aquí y ahora. Ocurre como si se hiciera eco de las palabras de Lefebvre quien, interrogado por "Le Monde", expresa: "Usted no encontrará la cotidianeidad, la modernidad, en la obra de Marx. No encontrará tampoco lo urbano, lo mundial. En cambio, encontrará en Marx el estudio de las necesidades, la teoría de la alienación, de la mercancía y su generalización. Hay que retomar estos conceptos en su raíz, a la base, y utilizarlos actualizadamente"[8].

Aunque Heller no abandona nunca la temática del valor, que incluso constituye el rasgo distintivo de su marxismo, con la problemática de las necesidades humanas adquiere su fundamento materialista. La cuestión del valor, sin un soporte material, corre el riesgo de deslizarse hacia consideraciones de corte puramente ontológico o esencialista sobre la naturaleza humana. Emprendiendo el proyecto filosófico de una antropología marxista general, que luego tendrá otros desarrollos, la profundización en las necesidades humanas le permite realizar análisis teóricos e históricos que le abren, a su vez, a una nueva

[7] FR, p.124.
[8] *Entretiens avec Le Monde.* Idées contemporaines. La Découverte/Le Monde, p.162.

comprensión de la práctica política. Pero entremos ya en una lectura de la *Teoría de las necesidades en Marx*, no para hacer un estudio minucioso, sino para indicar la originalidad del abordaje. Esta salta a la vista desde el primer momento, cuando en las primeras hojas trata de demostrar por qué, según Marx, la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica constituye una expresión de la alienación capitalista. Sociedad en la cual el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital, y donde la necesidad sólo aparece en el mercado bajo la forma de demanda solvente [9].

A continuación, Heller deja bien sentado que la "sociedad de los productores asociados" no se distinguirá del capitalismo por el incremento constante de la productividad, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, sino porque posibilitará que los hombres participen de los bienes conforme a sus necesidades, que no tienen que limitarse a los bienes materiales. Justamente porque la reestructuración del sistema de necesidades permitirá dirigirlas hacia las "actividades superiores", especialmente a los otros hombres entendidos no como medios sino como fines. Es que en la tendencia principal de sus obras, Marx considera a los conceptos de necesidad como categorías extraeconómicas e histórico-filosóficas, "como categorías antropológicas de valor"[10]. Ya que para poder analizar las categorías económicas del capitalismo en tanto que categorías de necesidades alienadas, debe instituir primero la categoría de valor del "sistema de necesidades no alienadas". En esta óptica, Heller señala enfáticamente que "para Marx el presupuesto de la riqueza 'humana' constituye sólo la base para la libre efusión de todas las capacidades y sentimientos humanos, es decir, para la manifestación de la libre y múltiple actividad de *todo individuo*. La necesidad como categoría de valor no es otra cosa que la necesidad de esta riqueza" [11].

[9] A. Heller. *Teoría de las necesidades en Marx* (TNM), pp. 24-25.
[10] TNM, p.26.
[11] TNM, p.40.Cf. HTMV, pp.30-32.

Según Heller, sin premisas de valor Marx sería un crítico inmanente del capitalismo, pero sin una investigación inmanente sería un anticapitalista romántico. Por eso en él se pueden encontrar ambos movimientos. Ya desde los *Manuscritos del 44* y *La ideología alemana*, estima que la génesis del hombre no es en el fondo más que la génesis de sus necesidades, donde el objeto más elevado de la necesidad humana es el otro hombre. Ahora bien, en el problema de la alienación de las necesidades, que es el núcleo del análisis filosófico de las necesidades, Marx se sirve del criterio valorativo del "hombre rico en necesidades". Construcción conscientemente filosófica, pues hasta ahora nunca ha existido empíricamente este hombre, pero que corresponde a la "esencia humana". Para precisar este concepto, que tiene que ver con la riqueza humana, Heller se remite al estudio de György Márkus sobre la antropología de Marx. Este integrante del círculo de Budapest argumenta que el "ser genérico" del hombre está constituido por su universalidad, conciencia, sociabilidad, objetivación y libertad. De tal manera que "la historia es el proceso de creación y continuada formación del hombre por su propia actividad, por su propio trabajo, en el sentido de una universalidad y una libertad crecientes, y la característica primordial del hombre es precisamente esa autoactuación que forma su propio sujeto"[12].

Lo que diferencia al hombre como ser social, del mundo animal, son las posibilidades que se abren a la especie en sí, según su ser genérico. Sin embargo, no hay que olvidar que el despliegue de la esencia humana acontece en el seno de la alienación misma y ella establece las condiciones para la realización del hombre "rico en necesidades". De ahí que Heller retome el análisis de Marx sobre la alienación de las necesidades en el capitalismo, destacando cuatro puntos. Primeramente, que en la situación de enajenación de la riqueza, todo fin se convierte en medio y viceversa. Esta "inversión" provoca que el otro hombre, ese fin máximo, se vuelva un medio para la satisfacción de fines privados, de la propia avidez. De este trastocamiento entre

[12] G.Márkus. *Marxismo y "antropología"*, p.54. Heller se remite con frecuencia a este trabajo. Cf. HR, pp.28-29; IAC, pp. 87-94.

medios y fines se desprende todo el fenómeno de la "manipulación de las necesidades", cuyo descubrimiento corresponde a Marx. "Dado que el fin no es el desarrollo múltiple del individuo, dice Heller, el particular se convierte en esclavo de ese conjunto restringido de necesidades" [13]. Y si hay un rasgo que caracteriza al fetichismo mercantil del capitalismo más avanzado es, justamente, la generalización de las necesidades manipuladas en función de la reproducción del sistema.

En segundo lugar, si las necesidades dirigidas a la posesión de bienes pueden aumentar infinitamente, este incremento es de carácter cuantitativo. El mundo de las necesidades humanas, cualitativo en su conjunto, es cuantificado en el capitalismo, que hace de él un pseudovalor de cambio y lo torna "adquirible". Por eso, como tercer punto, la forma de expresión más significativa del empobrecimiento de las necesidades (y capacidades) es su reducción y homogeneización a la sola necesidad del tener. Finalmente, ella defiende que el "interés", ya sea individual o general, no constituye una categoría filosófico-social de Marx. No fue conocida tampoco por los hombres antiguos ni por los medievales, puesto que "refleja el punto de vista de la sociedad burguesa" y es ahí donde se identificará con la categoría de utilidad. ¿Por qué esta polémica conceptual? Quizá lo mejor sea citar a Heller cuando aclara que "la diferencia no es de naturaleza cuantitativa sino cualitativa. La lucha salarial que, como hemos visto, permanece en el ámbito del capitalismo, del 'sistema de intereses', es cualitativamente distinta de la lucha por la superación del sistema salarial en su conjunto, misión histórica de la clase obrera, motivada ya no por el interés sino por las necesidades radicales" [14].

[13] TNM, p.58. Desde su propia interpretación filosófica, Michel Henry da una gran importancia a la sustitución del valor de uso por el valor de cambio que se produce en el capitalismo: "Esta emergencia del valor de cambio y la abolición del valor de uso, la sustitución de la primera a la segunda, no significa otra cosa que la inversión de la teleología de la vida. Antes mismo de que sea objeto de un análisis explícito, el capital está ya condenado" *Marx*, Gallimard, 1976, t.II, p.86.

[14] TNM, p.76.

Luego Heller arremete contra el concepto de "necesidad social", que Marx habría empleado en diversos sentidos y con muy poco rigor intelectual. Pero lo que de veras le preocupa es la identificación de la categoría de "interés social" con el de la "necesidad social", que sirve para legitimar un tipo de ordenamiento social completamente ajeno a la concepción de Marx. Ya que si la denominada "necesidad social" es más general y elevada que la "personal", por lógica esta última deberá subordinarse a la primera. Además, si las "necesidades sociales" son "verdaderas", auténticas necesidades de los hombres particulares, resulta que las personas que no manifiestan necesidades de este tipo es porque "todavía no han reconocido" sus "verdaderas" necesidades. Sin embargo, y ahí viene la pregunta importante: ¿quién debe decidir cuáles son las "verdaderas" necesidades de los hombres? La respuesta no se hace esperar. Esta tarea corresponde a los representantes de las llamadas "necesidades sociales", que en la práctica pertenecen a las capas privilegiadas o dominantes de la clase obrera o de la sociedad en su conjunto. "Los 'representantes' de las 'necesidades sociales' —anota— se encargan entonces de decidir las necesidades de la mayoría y persiguen sus presuntas 'necesidades no reconocidas', en lugar de las propias y efectivas"[15].

Aunque Heller no lo explicita en este texto, sus dardos apuntan a los regímenes del "socialismo real", lo cual explica por qué este volumen no ha podido pasar la censura oficial de Hungría. Ella admite que Marx se refiere a veces a necesidades "reales" o "imaginarias", pero nunca a necesidades "inconscientes" o "no reconocidas". Por lo demás, "donde existen necesidades 'no reconocidas' hay también 'educadores' que 'hacen conscientes' a los hombres de sus necesidades 'no reconocidas'. Como es sabido, Marx ha rechazado el concepto de necesidad 'no reconocida' ya en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde considera a la categoría como lo que es: una categoría de la ilustración"[16]. Si el capitalismo más desarrollado se expresa en la manipulación

[15] TNM, p.78.

[16] TNM, p.79.

de las necesidades, el despotismo ilustrado, que caracteriza a los países del Este, es entendido por la Escuela de Budapest como un sistema de dictadura sobre las necesidades humanas. Por ello Ferenc Fehér especifica que "la sociedad ideológica de la dictadura sobre las necesidades reposa sobre tres principios fundamentales: la *abolición de la explotación*, una dirección *racional* de la vida social (superior a la racionalidad del mercado capitalista) y el *rol dirigente de la élite que gobierna la planificación*, depositaria del 'bien público' y encarnación del poder de la clase obrera"[17].

Por contraste con esta planificación paternalista y burocrática de las necesidades, Marx pensaba que en la sociedad de los "productores asociados" sólo otras necesidades ponían límite a las necesidades humanas. Pues "cuando cesa el dominio de las cosas sobre el hombre, cuando las relaciones interhumanas no aparecen ya como relaciones entre cosas, entonces toda necesidad es gobernada por la 'necesidad de desarrollo del individuo', la necesidad de autorrealización de la personalidad"[18]. Por eso Marx asigna al comunismo un valor positivo que debe ser plasmado en la realidad. Como ya lo he adelantado, esforzándose por superar el carácter de subjetividad del deber, explora en dos lógicas distintas de la contradicción. El hecho de que en Marx convivan dos teorías mutuamente excluyentes, Heller no lo ve como un defecto de su pensamiento, sino como una clara demostración de su genio. En todo caso habría un "modelo hegeliano", donde el modo de producción capitalista hace surgir su propia negación con la necesidad misma de un proceso natural, según las leyes económicas. Mientras que, por

[17] MD, p.96. F. Fehér nombra cuatro características de la dictadura sobre las necesidades: 1) La sociedad entera se ha convertido en un conglomerado de trabajadores asalariados. 2) La fuerza de trabajo está sujeta completamente a la élite planificadora. 3) Los trabajadores no tienen posibilidad alguna para manifestar sus necesidades de libertad. 4) Todos los objetivos sociales deben planificarse de tal manera que se ajusten plenamente a la determinación autoritaria del sistema de las necesidades humanas (pp.98-101). Para profundizar en esta importante concepción de la Escuela de Budapest consultar la obra colectiva de F. Fehér-A. Heller-G. Márkus: *Dictadura y cuestiones sociales* (DCS).

Cf. Mojmir Krizan, Eberhard Kiesche. "Nueva crítica a los sistemas socialistas de Europa Oriental: La Escuela de Budapest".

[18] TNM, p.85.

otro lado, en el "modelo fichteano", el deber es objetivado, ya no en "ley natural", sino en deber colectivo. Puesto que la alienación burguesa despierta en las masas proletarias necesidades que encarnan ese deber y que tienden a trascender ese sistema en dirección del comunismo.

A diferencia de Engels, quien se habría movido sobre todo dentro de la primera lógica, Heller escoge la segunda, donde "ninguna fuerza pseudonatural se hace valer 'a espaldas' de los hombres: de las posiciones de la teleología colectiva "emerge" lo que los hombres pretenden verdaderamente"[19]. En efecto, la necesidad de la "transición" no está garantizada por ley natural alguna, que funcionaría como una suerte de "dios oculto", sino por las "necesidades radicales" y la praxis histórica de los hombres. De ahí que Heller muestre que la noción de necesidades radicales está presente en la obra de Marx desde la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* cuando observa que "una revolución radical sólo puede ser una revolución de necesidades radicales". Un hilo conductor de su elaboración posterior sería la convicción de que las necesidades radicales nacen de algún modo del trabajo. Por eso en *El Capital,* pero también en otros lugares, la necesidad del tiempo libre aparece como una necesidad elemental porque supera en todo momento los límites de la alienación. Lo mismo puede decirse de la necesidad de universalidad, de un desarrollo omnilateral de los individuos, porque las "máquinas" que dominan en la sociedad capitalista exigen el despliegue de la universalidad de las capacidades.

Comentando los *Grundrisse,* que es donde la idea de las necesidades radicales tiene un carácter más general, Heller recuerda que la sociedad capitalista es antinómica porque la riqueza del género y la pobreza del individuo se fundamentan y reproducen recíprocamente. La necesidad de resolver la antino-

[19] TNM, p.103. En vez de un "modelo fichteano" quizá habría que hablar de un estilo "spinoziano", al menos en la lectura de A. Negri para quien "Spinoza nos restituye el mundo como el territorio de una construcción alegre de necesidades inmediatamente humanas". Esta "filosofía de las necesidades" iría en el sentido de los planteamientos de H. Marcuse y A. Heller. *L'anomalie sauvage,* PUF. 1982, p.326.

mia y la acción correspondiente se constituyen en el deber colectivo, en la "conciencia clara" o plena. Concepto que equivale a la categoría de "conciencia atribuida", que Lukács empleó en su *Historia y conciencia de clase,* y que Lucien Goldmann tradujo, posteriormente, como "conciencia posible" para diferenciarla de la empírica. No obstante la necesidad de superar la alienación, ella reconoce que "hasta el momento la historia no ha dado respuesta a la pregunta de si la sociedad capitalista produce realmente esa 'conciencia clara', que Marx tuvo indudablemente que 'construir' porque en su tiempo no existía"[20]. Cuestión que queda, por otro lado, virtualmente respondida cuando refiere que en la actualidad somos testigos directos del surgimiento de las mencionadas "necesidades radicales", y que el hecho de que su portador no sea exclusivamente la clase obrera no disminuye la grandeza de Marx.

La lectura de Heller desemboca en el "sistema de necesidades" que deberá tipificar a la sociedad de los "productores asociados". Sociedad en la que son satisfechas las necesidades radicales para erigir en torno a ellas una nueva estructura de las necesidades. No entraré en el detalle de sus indagaciones, que siguiendo los textos marxianos se organizan alrededor de estas preguntas: "a) ¿Se desarrolla la producción?; b) ¿En qué medida el desarrollo de la producción representa el crecimiento de la 'riqueza social'?; c) ¿Existe división del trabajo?; d) ¿Existe o no trabajo necesario y plusvalía?; e) ¿Cuáles son las proporciones entre producción de bienes de consumo inmediato por un lado y medios de producción de bienes indispensables para la 'satisfacción social de las necesidades' por otro?"[21]. Heller pone espe-

[20] TNM, p.113. A.Gorz dice que "el problema que está planteado ahora es el siguiente: ¿conducirá la tercera revolución industrial a la sociedad del paro o a la sociedad del tiempo libre? ¿Conseguirá liberar a los seres humanos de los trabajos mutiladores, o los mutilará aún más, reduciéndolos a la inactividad forzosa? ¿Conducirá a una nueva edad de oro, en la que trabajaremos cada vez menos disponiendo, al mismo tiempo, de una creciente masa de riquezas, o condenará, más bien, a unos al paro y a otros a la hiperproductividad? Estos interrogantes están planteados hoy en todos los países industrializados". *Adiós al proletariado,* El viejo topo, 1982, p.144.

[21] TNM, p.121.

cial atención al discurso de Marx en sus diferentes direcciones, no siempre compatibles entre sí. Como ejemplo cabe aludir a que la necesidad del trabajo y su conversión en necesidad vital no poseen el mismo significado. En los *Grundrisse,* la alienación del trabajo es superada y deviene en "travail attractif", autorrealizador. En *El Capital,* en cambio, aunque la alienación es igualmente superada, el trabajo permanece confinado al "reino de la necesidad", porque "al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad".

Sin embargo, en ese famoso pasaje Marx advierte también que dicho reino "sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad". Esfera en la que se plantean los problemas de la producción y reproducción material, y donde surgen preguntas como las que son evocadas más adelante: ¿Quién dispone el reparto de las capacidades productivas? ¿Quién decide cuánto tiempo debe corresponder a la producción de bienes que sirven para el disfrute inmediato? La respuesta de Marx es que cada uno, en cuanto participa de un mundo de "individuos asociados". Pero, ¿cómo? Heller escribe que "a esta pregunta Marx no responde, puesto que no se la ha planteado. Para nosotros, por el contrario, en nuestra época, la pregunta ha alcanzado quizás una importancia decisiva. La elaboración de los modelos relativos es por consiguiente la cuestión central del marxismo contemporáneo"[22]. No por azar tampoco se pregunta sobre "cómo se debe disponer el reparto de las especialidades productivas". Es que para él, en la sociedad futura no existirán intereses grupales ni contrastes de intereses, porque el "único interés común", fuera de satisfacer las necesidades existenciales, que jugarán un papel subordinado en la estructura de necesidades, será la reducción del tiempo de trabajo.

Expresándose hegelianamente, Heller concluye que "en la sociedad marxista de los 'productores asociados' la esfera del 'espíritu objetivo' desaparece. No encontramos en ella ni sistema de derecho ni instituciones o política. Incluso lo que permanece

[22] TNM, pp.150-151.

de la esfera del 'espíritu objetivo' de la sociedad clasista viene transferido a la esfera del 'espíritu absoluto'... el 'espíritu del mundo' no sólo se reconocerá en el arte y en la filosofía, sino en cualquier relación humana, y por consiguiente, cada individuo será representante de la conformidad, con respecto al género, hecha consciente y realizada, y así, reconociendo en todo hombre el mismo carácter, se situará como tal en relación con aquél"[23]. Con la desaparición de la legalidad y de las demás instituciones no se esfuman las objetivaciones, ya que las necesidades siempre van dirigidas a objetos. Sucede más bien que toda objetivación pertenece al "espíritu absoluto", y de ahí la importancia del "tiempo libre" y del "ocio" en el comunismo. Puesto que en las objetivaciones para sí, como son las artísticas, se desarrolla la verdadera riqueza del hombre que satisface necesidades cualitativas diferentes y no cuantificables. Pero como el objeto para sí de las necesidades puede ser también el otro hombre, entonces "el hombre rico es el hombre rico en relaciones humanas".

Aquí brota la cuestión de si la necesidad del otro hombre significa, a su vez, la necesidad de la comunidad. Heller constata que la idea de la comunidad, central en las obras juveniles, pasa a un segundo plano en las posteriores. Una razón de ello sería que, estudiando el desarrollo capitalista, Marx otorga mayor énfasis al rasgo positivo de la disolución de las comunidades naturales del pasado. De otro lado, la presencia de la comunidad en la sociedad futura le resultaría tan evidente que no la discute por separado. De cualquier modo, citando la carta de 1881 a Vera Zasulich sobre las prerrogativas de la comuna rural rusa, ella anota que "Marx se angustiaba por la disolución de las comunidades existentes en cuanto las reconocía y apreciaba como embriones de la forma de relación (o integración) destinada a devenir universal en el comunismo"[24]. Pero no hay que olvidar que la vida cotidiana del hombre de la sociedad futura no estará organizada en torno al trabajo productivo, sino en función de aquellas actividades y relaciones humanas que conforman el género para sí. El estimaba este cambio de estructura de necesi-

[23] TNM, pp.151-152.
[24] TNM, p.157.

dades como algo "obvio" y "natural", descuidando los problemas actuales de la transición. Motivo por el cual, "Engels ha hablado orgullosamente de la evolución del socialismo de la utopía a la ciencia. Hoy no puede negarse que esta ciencia contiene no pocos elementos utópicos"[25].

[25] TNM, p.158.

III

NECESIDADES, UTOPIA Y REVOLUCION

"Los seres humanos son únicos, y en este sentido no son iguales, no pueden ser igualados en otra cosa que no concierna a la búsqueda de la felicidad, es decir, la satisfacción de sus múltiples necesidades".

Agnes HELLER

A pesar de que Marx elabora una especie de modelo "puro" sobre la sociedad comunista, éste no pierde su significado decisivo. Pues como lo enuncia Ernst Bloch, existen utopías productivas e improductivas, y las ideas de Marx expresan la más bella aspiración de la humanidad madura: "Instituyen una norma con la que podemos medir la realidad de nuestras ideas y su valor, mediante la que podemos determinar la limitación de nuestras acciones"[1]. La productividad de esta norma valorativa se puede verificar en la recepción que hace Heller de la filosofía radical de Marx, superando el paradigma marxista tradicional de la "producción", fijado en el desarrollo de las fuerzas productivas, con la temática de las necesidades humanas. Sin embargo, este rebasamiento no deja de suscitar algunos cuestionamientos. Castoriadis, por ejemplo, interrogado sobre la contribución de la Escuela de Budapest, manifiesta que no cree que la noción de necesidad sea muy fecunda para la elucidación de los problemas sociales y políticos. Esto porque "a partir de un 'mínimo animal'... las necesidades son, cada vez, una fabricación social. Es el problema que Marx esquivaba cuando retomaba la fórmula: 'a

[1] TMN, p. 158. Pues como ella indica en otro lugar, "la filosofía sólo puede hacer una cosa: puede dar una norma al mundo y pretender *que los hombres quieran darle un mundo a la norma*. Tiene que darse por supuesto que las normas de la filosofía coinciden con las necesidades de los hombres, y ella por su parte tiene que presuponerlo cuando menos, puesto que ha elaborado sus normas en relación con las necesidades existentes" (FR, p.148).

cada cual según sus necesidades'. ¿Qué necesidades? ¿Y quién las define? ¿Cada uno, soberanamente? Es absurdo"[2].

En el ensayo donde discutiendo el concepto de justicia en Marx, habla de él como del "profeta libertario", Heller da la razón en cierta manera a Castoriadis. Allí afirma que la grandeza de Marx estriba en su incondicional insistencia en la libertad como valor supremo de la modernidad. Pero ya que los valores, como conjuntos simbólicos, configuran estructuras de necesidades, "el principio 'a cada cual según sus necesidades' está vacío si no sabemos de qué clase de necesidades o de estructuras de necesidades estamos hablando"[3]. La libertad como único valor conformaría seres humanos "ricos en necesidades", como lo quería Marx, pero también sujetos de necesidades ilimitadas. Sobre todo en una modernidad en la que, como lo señaló Weber con perspicacia, "los hombres mueren insatisfechos". Por ello destaca que los valores, las visiones del mundo y las instituciones, delimitan el ámbito de las necesidades individuales, pues éstas son canalizadas por los modos de vida y se mueven en su horizonte. "Nuestro punto de partida, acota, serán comunidades diversas cada una de las cuales presentará modelos evaluados de la buena vida adaptados a una estructura particular de necesidades, permitiendo contemplar así el mayor ámbito (pero, ciertamente, un ámbito limitado) de variación individual en las preferencias entre necesidades"[4]. Por tanto, los individuos podrán elegir y abandonar libremente una forma de vida, pero ninguna de éstas puede ser completamente individual.

De otro lado, Heller observa que no hay que confundir entre provisión de medios para la satisfacción de necesidades y la satisfacción misma, porque la provisión de medios depende

[2] C. Castoriadis. *Le carrefour du labrynthe* II. Domaines de l'homme. Seuil, París, 1986, p.24.

[3] CI, p.232. "Castoriadis está, así, en lo cierto cuando observa que el principio marxiano 'a cada cual según sus necesidades' implica el mismo tipo de *robinsonada* que tan vehementemente rechazaba Marx en el caso de Ricardo" (p.233).

[4] CI, p.233

de la justicia mientras que la satisfacción de las necesidades no. En la *Crítica del Programa de Gotha,* Marx decía que en condiciones de abundancia, la sociedad podrá "inscribir en sus banderas: ¡a cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!" Heller piensa que no hay que interpretar esta consigna como un "principio constitutivo", sino más bien como un "principio regulador" de la justicia distributiva. Ya que si se reconoce a todas las necesidades por igual, pero no existen los medios para la satisfacción simultánea de todas, como suele suceder, entonces compete a los miembros de la sociedad el tomar decisiones acerca de las prioridades según normas y reglas de justicia política. Aunque la abundancia es siempre una noción relativa, en la perspectiva helleriana el reconocimiento de todas las necesidades humanas resulta una "idea reguladora" fundamental, porque sin ella no se puede efectuar el reconocimiento de la dignidad humana ni el ejercicio de la democracia radical. Idea que sirve incluso como un "principio de equidad" en la regulación de la distribución, no sólo en una situación de abundancia relativa, sino también en medio de la escasez absoluta.

En base a este reconocimiento principista de todas las necesidades, Heller se opone a las categorías de "verdadero" o "falso" aplicadas a las necesidades, pues implican una confrontación entre necesidades reales e imaginarias. Toda distinción entre verdaderas o falsas necesidades, fundada en una teoría del fetichismo, presupone que la persona que juzga se coloca por encima de la sociedad. Y dado que las necesidades humanas son determinadas históricamente, no existe un criterio objetivo para dividirlas en "reales" e "irreales". Pero el asunto se vuelve francamente peligroso cuando ya no es un teórico aislado, sino un sistema social institucionalizado el que se arroga el derecho de hacer esta selección. Evocando a las "sociedades de tipo soviético", subraya que así es como se instaura una dictadura sobre las necesidades: "El poder sólo permite la satisfacción de las necesidades que él estima reales. La satisfacción de todas las otras necesidades no es asegurada y, además, todas las aspiraciones a la satisfacción de las necesidades no reconocidas son

reprimidas"[5]. Por consiguiente, todas las necesidades sentidas y formuladas conscientemente por los hombres, y que desean ver satisfechas, deben ser consideradas como reales.

Ahora bien, aunque se admita la validez de todas las necesidades y la legitimidad de su satisfacción, ésta última no se puede realizar de inmediato y a la vez. Por eso, en opinión de Heller, "se trata de crear una estructura en la cual las fuerzas sociales que representan necesidades tan reales como las otras decidan en el curso de un debate democrático, y sobre la base del consenso, qué necesidades deben ser satisfechas primero"[6]. Otra es la tónica, sin embargo, cuando se acomete la diferenciación entre necesidades "buenas" y "malas". Porque si necesidades como las de oprimir, humillar o explotar a los otros hombres, son bien reales, no por eso resultan aceptables. Para establecer un criterio de discernimiento busca una norma moral, recurriendo a la razón práctica de Kant: "Si se acepta el imperativo kantiano según el cual el hombre no debe ser transformado en un simple medio, excluimos por ahí el reconocimiento y la satisfacción, desde un punto de vista ético, desde el punto de vista del bien moral, de todas las necesidades que no son necesidades cualitativas concretas, sino necesidades cuantitativas, alienadas"[7]. Esta formulación del imperativo categórico sirve como criterio general de evaluación, fuera de facilitar el camino a la satisfacción de

[5] MD, p.245. En la práctica, "no obstante ser *dictaduras* sobre las necesidades, la capa dirigente acepta tácitamente sistemas no articulados, pero reales, de necesidades de sus súbditos, que se hallan esencialmente en el mismo sistema de necesidades engendrado por el capitalismo. Una y otra vez, tratan de llegar a un compromiso con este capitalismo latente en el sistema de necesidades. A modo de una 'sociedad de respuesta' respecto de Occidente...el sistema soviético desarrolla el funcionalismo con una coherencia espeluznante. En ellas, la existencia humana es absolutamente idéntica al cumplimiento de una función socialmente asignada, por supuesto, en nombre del 'bienestar común' " (AIO, p.15).

[6] MD, pp. 246 -247.

[7] MD, p. 250. "No quiero volver al debate de principios de este siglo y discutir si Kant ha de ser considerado filósofo socialista o no, pero defiendo la idea de que la simple formulación del imperativo categórico, en base al cual los seres humanos no deben ser simples instrumentos en las manos de otros individuos, es una norma muy justa para una moralidad de tipo socialista" (PCV, p. 171).

todas las necesidades, puesto que las cuantitativas, infinitas por definición, son insaciables. Además, sólo con la deslegitimación de necesidades como las de oprimir o explotar, es concebible la satisfacción de la necesidad de liberación.

No obstante, Heller aclara que en el debate democrático institucionalizado sobre la prioridad a seguir en la satisfacción de necesidades, la división entre "buenas" y "malas" no puede jugar ningún rol. En este contexto, el criterio restrictivo podría bloquear la comunicación, alegándose la mayor o menor "realidad" de las necesidades, y por esta vía lejos de llegarse a un consenso se degeneraría en una dictadura sobre las necesidades. Por eso, una vez más, hay que reconocer como reales a todas las necesidades presentadas por los hombres conscientemente. Otra cosa es preguntarse por las preferencias en los sistemas de necesidades, que hacen referencia a uno o diversos modos de vida con relación a otros que están en concurrencia. Pues "las diferentes elecciones concernientes a las necesidades aspiran a llenar la misma función, pero en realidad no lo pueden hacer. La exigencia puede ser formulada así: el sistema de necesidades humanas debería corresponder al sistema de necesidades que nosotros hemos escogido"[8]. Más allá de la crítica de los conjuntos de necesidades que no son de nuestra preferencia, ella indica que esta función se realiza por la influencia que se ejerce sobre la evolución del sistema de necesidades en la sociedad.

En esta óptica, la influencia puede devenir en imposición, cuando se atribuye necesidades a personas o grupos de las cuales no son conscientes. Una manera de hacerlo, autoritaria por cierto, es negando el hecho de que las necesidades que se quieren satisfacer sean reales o auténticas. Sin embargo, ¿no sería posible que hubiesen otras necesidades no sentidas por los hombres, inconscientes, pero que una vez hechas conscientes modifiquen todo su sistema de necesidades? Como Heller parte de la hipótesis de que las necesidades son conscientes, recuerda una importante distinción de Sartre entre la necesidad como "carencia" y como "proyecto". En el primer caso se tiene conciencia sólo de la existencia de una necesidad, mientras que en el

[8] MD, p. 253.

segundo se tiene conciencia, además, de las formas de alcanzar su satisfacción. Aquí no se busca imponer la necesidad como tal, pero se sustenta que si las determinaciones sociales que guían las necesidades existiesen, de carencia la necesidad se volvería proyecto, y así el sistema de necesidades se vería transformado. Esta imposición por condicionamiento, hasta cierto punto razonable, se topa con los hechos, pues para convertirse en una fuerza real de cambio tiene que integrarse en las instituciones de la vida social y en el poder.

Por su parte, la estructura de poder de las sociedades contemporáneas vehiculizan una preferencia hacia sistemas concretos de necesidades. Tomando en cuenta los imperativos de la producción y de la coexistencia social, elaboran sistemas de determinaciones sociales que guían las necesidades y su satisfacción, y eso es la "manipulación". Según Lukács, hay una manipulación bruta, que toma la forma de una dictadura sobre las necesidades, pero hay también otra sofisticada: "El sistema de manipulación refinada produce y ofrece instituciones que corresponden a proyectos ya existentes y universales, y esto de forma siempre creciente. Pero se apoya sobre las necesidades como 'carencia': no produce en la perspectiva de los modos de vida alternativos, no crea contra-instituciones"[9]. En otro momento, hablando de los "aparatos ideológicos" del Estado, Heller especifica que no son sólo órganos de legitimación, sino a su vez de dominación, puesto que delimitan y canalizan la imaginación social: "Nos inducen a aceptar el actual *estilo de vida* como dado, y asumirlo como un supuesto, con todas sus múltiples connotaciones"[10]. Este "bloqueo de la fantasía", si no se libera adecuadamente, puede provocar reacciones patológicas y abe-

[9] MD, p. 256. "La manipulación técnico -'científica' tiende hoy a asumir todas las funciones negativas de la religión, sin tomar sobre sí las positivas.... 'engorda' la particularidad, hincha las motivaciones particulares, pero incrementando (y permitiendo) sólo aquellas que sirven para alcanzar los fines de una determinada 'organización'...Impide las decisiones individuales (morales) en las cuestiones que afectan a la concepción del mundo o a la política; plasma habilidades e ideologías que sirven al sistema vigente sin ponerlo en discusión desde ningún punto de vista" (SVC, p.199).

[10] AIO, p.135.

rrantes. Porque la carencia que no logra satisfacerse a través de los proyectos se acumula, generando frustración, neurosis y violencia[11].

Ahora bien, las dos formas de manipulación implican, de manera abierta o solapada, la división entre necesidades "reales" e "irreales", infringiendo la norma según la cual todas las necesidades deberían ser reconocidas y satisfechas, a excepción de las que hacen del hombre un simple medio (como son las necesidades de posesión, poder y ambición). Igualmente, Heller sostiene que "todas las sociedades fundadas en relaciones de subordinación y jerarquía, donde existe una separación entre aquél que tiene el poder y el que no lo tiene, entre aquél que posee los bienes de que dispone y los que son desprovistos de todo, fomentan la necesidad de utilizar al hombre como medio"[12]. En tales sociedades es imposible el reconocimiento de todas las necesidades, sin hablar de su satisfacción. Sin embargo, ello no impide que cada uno pueda tomar conciencia de sus necesidades, y muy especialmente de las necesidades radicales. Es decir, de aquellas que, según Marx, se gestan en el marco de las contradicciones de una sociedad dada (capitalismo), pero cuya satisfacción sólo es posible superándola en otra que él llamaba la "sociedad de los productores asociados". A diferencia de Marx, Heller estima que hoy en día estas necesidades radicales son muy variadas y que no hay un solo portador de ellas, como sucedía en la concepción del proletariado como el sujeto único y universal de la emancipación humana.

En efecto, en nuestro mundo las necesidades radicales son múltiples y heterogéneas, manifestándose en muy diferentes sujetos y movimientos sociales. Sin ánimo de hacer un inventario exhaustivo se pueden evocar las siguientes: el desarrollo

[11] Analizando diversas teorías sobre la agresividad señala que "el hombre no realizado no conoce la tolerancia a la frustración...cuanto menos se 'realice a sí mismo' tanto menos tolerante será, tanto más lo interpretará todo como dirigido en contra suya...Nuestros impulsos y motivos toman la forma de ira dirigida a la degradación o aniquilamiento de otros hombres porque...no conseguimos realizar nuestras capacidades y sufrimos por ello" (IAC, p.191).

[12] MD, p.257.

pleno de la personalidad, con capacidad de disfrute; la exigencia de que los hombres decidan por sí mismos, en el curso de una discusión racional, sobre los rumbos de la sociedad; la generalización de las comunidades libremente elegidas y la igualdad de los individuos en las relaciones personales; el deseo de suprimir la contradicción entre la coacción del trabajo necesario a la sociedad y el vacío del tiempo libre; la abolición de la dominación social, de la guerra, el hambre y la miseria; la detención de la catástrofe ecológica; la aspiración a suavizar el contraste entre cultura elitista y cultura de masas, etc. Descartando el paradigma que reposa en el desarrollo de las fuerzas productivas, Heller encuentra en las necesidades radicales la "fuerza material", la palanca de la revolución. Pues, como expresa, ahora ya no no se trata de crear los presupuestos de la vida humana, sino de producir en la acción inmediata la vida verdaderamente humana: "Lassale hablaba de la 'maldita falta de necesidades' de los obreros. Lo que hace problema ahora es la 'maldita falta de necesidades' en cuanto a la totalidad de un regimiento humano de la vida"[13].

La dificultad de acceder a la conciencia de estas demandas explica por qué Heller carga las tintas sobre la dimensión ética y valorativa. Ya que en su opinión lo que está en juego no es la mera vida, sino el bien vivir o la "buena vida", la que vale la pena de ser vivida. De ahí, por ejemplo, su acerba crítica a los movimientos pacifistas y antinucleares europeos de los últimos años que, jaqueados entre las geopolíticas de las superpotencias, defendían el slogan derrotista de "más vale rojos que muertos". Sin desconocer el efecto simbólico y el impacto en las conciencias que puede suscitar tal posición, advierte, con Ferenc Fehér, que no se puede sacrificar el valor de la libertad al de la vida. Una muestra de ello es que muchos preferirían perecer a llevar una

[13] HVC, p.160. Por ello "una teoría revolucionaria se dirige a todos aquellos que tengan necesidades radicales, y por lo tanto no puede referirse solamente a una determinada clase. Naturalmente se refiere también a la clase obrera" (PVC, p.16). Sobre esta cuestión ver la interesante perspectiva de E. Laclau en "Lucha de clases y después". *Cuadernos del CLAEH* Nº 41. Uruguay, Julio de 1987, pp.31-37.

vida recortada, a una sobrevivencia sin sentido y sin dignidad. Por eso escriben que "la libertad y la vida se han convertido en ideas- valor de la modernidad" que no hay que contraponer [14]. Es que los movimientos organizados en torno a las necesidades radicales, que son minoritarios hasta el momento, siempre apelan a los valores y necesidades de la humanidad en el afán de justificar su preferencia por un sistema de necesidades con relación a otros y para tratar de influir a la sociedad en el sentido de sus elecciones.

Los movimientos autogestionarios, feministas o por nuevos modos de vida, son de hecho pluralistas y deberán reconocer todas las otras necesidades, salvo las que impliquen convertir a los hombres en simples medios. El seguimiento de esta norma es también una necesidad radical, puesto que su satisfacción exige la superación de todas las sociedades basadas en la subordinación y la jerarquía. Por eso hay que renunciar a todos los métodos impositivos que suponen una manipulación, ya que un movimiento radical que entienda hacer felices a los demás contra su voluntad se descalifica a sí mismo y deja de ser radical. Sólo puede influir construyendo las determinaciones sociales que integran la alternativa a las necesidades existentes, posibilitando que las necesidades que se plantean como "carencia" se vuelvan "proyectos" conscientes. Lo cual no impide un sano ejercicio de la crítica, pública o privada, sobre las distintas elecciones, pero sin coerción alguna. "Hay que desear -anota- la abolición gradual de la manipulación y la distribución social del poder. En este marco, todas las necesidades, incluidas las radicales, pueden aparecer iguales, y las determinaciones sociales (productos, instituciones) que permiten satisfacerlas están a la medida de los diferentes modelos de vida alternativa"[15].

[14] A. Heller y F. Fehér. *Sobre el pacificismo* (P), pp.17-19.

[15] MD, p.261. Hay que crear una nueva vida pública, y de ahí la importancia estratégica de la contracultura teórica, en el arte y la educación, así como de las contrainstituciones: las comunidades en tanto que "micromundos" de la configuración de los sistemas de necesidades y las formas de vida y, finalmente, la institución de la autoadministración en tanto que democracia de los productores (RVC, pp.188-189). Cf. Philippe Despoix. "Communautés, sociéte civile, Etat" (La conception de l'Ecole de Budapest).

Esta conceptualización de las necesidades radicales es la que le ofrece, a su vez, el criterio político para discernir entre los diferentes tipos de praxis de transformación social. Pues en su concepción sólo hay un tipo de praxis efectivamente revolucionario: aquél que toma cuerpo en la revolución social total. Heller expone que en los movimientos de "reforma social", ya sea ésta parcial o general, la teoría remite en primer lugar a las necesidades existenciales de autoconservación y sólo después a las cuantitativas y a ciertas necesidades cualitativas insatisfechas. Refiriéndose a ellos puntualiza que "la idea originaria de una reforma general se eclipsa tras los programas dirigidos a la ejecución de reformas parciales. Como ya he sostenido, análoga línea de desarrollo ha sido la típica de los movimientos socialdemócratas durante la segunda mitad del siglo XIX"[16]. Los movimientos de "revolución política", por su parte, no se esfuerzan por elevar a las masas, en el movimiento social y a través del mismo, más allá del nivel de las necesidades "proporcionadas" por el sistema establecido. Puesto que aceptan la dicotomía entre "bourgeois" y "citoyen", no cuestionan el modo de vida tradicional de la mayoría del pueblo.

La fuerza del movimiento consiste en una minoría, en una élite revolucionaria siempre lista para la acción y preparada para correr cualquier riesgo, y que goza del apoyo activo de las masas. Como la vanguardia política, esta élite de los "citoyens" apunta a un cambio rápido y radical, pone un particular énfasis en la movilización de las necesidades y pasiones desarrolladas en el marco del capitalismo. Motivo por el cual, una vez realizada la conquista del poder, se produce un reflujo del movimiento de masas hasta que se vuelven pasivas. Heller critica con agudeza el ascetismo revolucionario de los dirigentes, que incluso puede inspirar actos heroicos, porque suele manifestarse después como el retorno de una de las necesidades cuantitativas alienadas: la necesidad de poder. "El destino histórico de la ideología jacobina -indica- es un ejemplo clásico y extraordinario de este curso de los acontecimientos. Y explica porqué las revoluciones pura-

[16] TNM, pp.176-177.

mente políticas no crean modificaciones irreversibles en la vida cotidiana y en el sistema de necesidades de las masas"[17]. En su opinión, por lo demás, Lenin era un jacobino consciente y por eso el partido bolchevique, que comenzó a gobernar sin el consenso mayoritario de la población, tuvo que mantenerse en el poder mediante un régimen dictatorial[18].

Heller recuerda que para Marx la revolución política constituye un momento particular, ya que él contrapone la verdadera emancipación humana a la mera emancipación política. Por eso los movimientos para la "revolución social total" no pueden configurarse para alcanzar la victoria a través de un acto o un conjunto de actos puntuales en la historia. Se trata más bien de un proceso largo y complejo, cuyo sujeto son las masas en medida cada vez mayor. Este tipo de praxis significa al mismo tiempo la revolución del modo de vida, involucrando en el movimiento a estratos cada vez más amplios de la población. Lo cual deja comprender porqué los efectos de una revolución del modo de vida son siempre irreversibles en el seno de un período histórico previsible. Ella distingue entonces no sólo entre "revolución política" y "revolución social", que retoma de Marx, sino que establece también una diferencia entre las revoluciones que "estallan" y las que "ocurren". Razón por la cual advierte que "la temporalidad del mito de la revolución siempre opera en términos de revoluciones que 'estallan', nunca de las que 'ocurren'. Fue esta fijación la que llevó a la desgraciada yuxtaposición de

[17] TNM, p.178. Criticando al leninismo precisa que "el socialismo como nueva calidad de la vida no ama el riesgo, y considera elitistas las formas vanguardistas y peligrosas de vida. Por el contrario, ama el valor civil...Pero si sostenemos que el partido es nuestra mente y nuestra conciencia, nunca llegaremos a ser valientes civiles" (PCV, p.164). Ver también lo que refiere sobre Rosa Luxemburgo (p.216).

[18] PCV, pp.75-76, donde afirma que "la práctica de Lenin no tenía nada que ver, desde un principio, con el socialismo marxiano. El concepto de ideología ha de aplicarse también a Lenin: hay que juzgar a las personas y a los movimientos por sus acciones y no por sus ideas. Lenin, que siempre se orientó hacia el proletariado, no dudó en aplastar a los soviets cada vez que éstos propusieron estrategias distintas de las suyas, y planteó todo conflicto social de forma autocrática". Cf. DCS, pp. 159-166.

reforma y revolución"[19]. Estos términos se pueden oponer en un sentido concreto, pero el problema es que esta yuxtaposición conlleva el mensaje de que sólo la acción ilegal, y armada podríamos añadir, es acción revolucionaria.

En los movimientos revolucionarios para la transformación total de la sociedad, los propios hombres van reestructurando sus sistemas de necesidades y valores sobre el eje de las cualitativas y radicales, construyendo un nuevo modo de vida. De ahí la ejemplificación histórica que hace Heller en el caso europeo, aludiendo al cristianismo y al Renacimiento. Lo que no le impide afirmar que "hasta el momento no ha existido en la historia una revolución tal del modo de vida que haya sido simultáneamente una revolución consciente y conscientemente realizada de toda la sociedad desde la economía a la política y a la cultura"[20]. Por tanto, la nueva vía debería ser la de la revolución del modo de vida en todos sus aspectos, hasta las más complejas actividades del hombre. Ella halla sus condiciones en las necesidades y aspiraciones radicales de los jóvenes, de las mujeres, en los distintos movimientos pacifistas o ecologistas, así como en las experiencias de reestructuración familiar que adoptan formas comunales. Heller asevera que "sea lo que fuere aquello que se oculta tras la oposición de las necesidades cualitativas frente al predominio de las puramente cuantitativas, viene a significar que un movimiento de comunidades que desarrolle necesidades radicales ya no constituye, o al menos no necesariamente, una utopía"[21].

La revolución social total no niega simplemente, sino que integra como momentos propios la reforma parcial o general, así como la revolución política, pero no como objetivos finales sino como medios. Tal perspectiva es la que permite visualizar mejor la importancia que concede, no a la abolición de la vida cotidiana, que es imposible, sino a su desalienación en profundidad. Aquí se trata de hacer de todos y cada uno personalidades individuales, capaces de conducir su propia vida. A diferencia del particular, que se identifica espontáneamente con el sistema de hábitos y exigencias que permiten su autoconservación y que hacen de su vida lo más "cómoda" y carente de conflictos posible, "el individuo organiza su cotidianeidad de un modo tal, que estampa en ella la marca de su individualidad, de esa individualidad que viene a ser hecha posible por la síntesis de la orientación general en el sentido de la especie y de las circunstancias individuales"[22]. El individuo está por ello en condiciones de desmitificar el mundo y de orientar su vida en orden a una concepción del mundo seleccionada. Tal selección supone, en el enfoque de Heller, que se decida también por una comunidad: "La configuración de una conducta vital, de un modo de vida, y la elección de la comunidad son dos aspectos de un mismo proceso "[23].

[19] AIO, p.78.

[20] TNM, p.169. El Renacimiento, que fue la aurora del capitalismo, "abarca un proceso social global que va de la esfera económica y social, en que resulta afectada la estructura básica de la sociedad, al campo de la cultura, comprendiendo la vida cotidiana y la mentalidad diaria, la práctica de las normas morales y los ideales éticos, las formas de conciencia religiosa, las artes y las ciencias" (HR, pp.8-9).

[21] TNM, p.181.

[22] RVC, p.14. "La antropología del presente libro descansa sobre el supuesto de que la esencia humana no es el punto de partida, ni el 'núcleo' al que se superponen las influencias sociales, sino que constituye un resultado...La personalidad individual es el *protagonista* de este libro. Quise mostrar que cada hombre puede ser una individualidad, que puede haber también en la vida personalidades individuales, que también la vida cotidiana puede configurarse individualmente" (SVC, p.7).

[23] RVC, p.17. "La comunidad y la individualidad autónoma son objetivaciones ideales cuya necesidad no ha sido hasta hoy satisfecha" (PCV, p.178). Rudolf Bahro, quien piensa que hay que comprometerse en una "revolución antropológica", asevera también que "la comuna es la forma social básica de una nueva forma de vida...Su propósito no es la producción de medios de existencia de tipo agrícola o industrial..., sino la reproducción de la convivencia comunitaria. No se rechazará la eficacia económica, pero se subordinará a las exigencias ecológicas y, sobre todo, al desarrollo de las relaciones sociales y al florecimiento y la autotransformación de los individuos". *Cambio de sentido.* Ed. HOAC, Madrid, 1986, p.248.

Los marxistas revolucionarios han de ser conscientes de la gran importancia de las exigencias de nuevas formas de vida y del subyacente anhelo de comunidad que aparecen hoy día. Pues como lo enfatiza Heller, esgrimiendo al Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, "la tarea de transformar económica y políticamente la sociedad en el sentido de la abolición positiva de la alienación, sólo resulta realizable -y en cuanto tal nos incumbe a todos- de poderse superar a un tiempo, dentro de las posibilidades existentes, el *aspecto subjetivo* de la alienación. O lo que es igual, si no nos limitamos a luchar por el cambio de las instituciones; si lo hacemos también por la transformación de nuestra propia vida cotidiana; si creamos, en fin, comunidades que den un sentido a nuestras vidas y tengan además un valor modélico"[24]. Se trata, antes que nada, de una cuestión ético-política, ya que el hombre particular de la sociedad de clases, como lo tematizó Marx, es una especie de "mutilado al revés", puesto que reduce todos sus sentidos al único sentido del tener y de la "propiedad". Aceptando la tesis de Fourier según la cual es posible revelar el desarrollo del valor de la humanidad a partir de la relación entre hombre y mujer, él denunció la distorsión de la pasión amorosa por el impulso de poseer al otro. Las nuevas comunidades habrán de rechazar por ello la "propiedad" y la psicología de la apropiación, repudiando el fetichismo de las "cosas" y propiciando el despliegue de los individuos en los caminos de la felicidad.

De ahí también el lugar central que ocupa la revolucionarización de la familia, que es donde se gesta la primera socialización, formándose el carácter psíquico de los niños y las preferencias morales fundamentales. Viendo en la comuna una alternativa a la familia tradicional autoritaria, Heller piensa que una de sus ventajas más relevantes concierne a la comunidad de niños, porque "el carácter psíquico del niño que crece en estas condiciones será favorable a la vida democrática. Jamás aceptará como natural una situación en la que no haya tomado parte para determinar su propio destino. Al mismo tiempo, no sentirá la

[24] RVC, p.18-19. Cf. p.163.

necesidad de oprimir a otros hombres"[25]. Desde luego, no puede haber una comunidad duradera de cualquier tipo, capaz de configurar nuevos modos de vida, sin una determinada actividad política que, lógicamente, se orientará hacia una democracia plural y concreta. Como se trata de la transformación del sistema de necesidades actuales por otro que realce la calidad de la vida y el máximo despliegue de los individuos, ella asevera que "el socialismo implica una revolución, pero una revolución que 'ocurre' en el curso de una civilización, con preferencia a una revolución que se 'produce' en un momento puntual de la historia "[26].

[25] RVC, p.50. Estudiando a las sociedades soviéticas, F. Fehér dice que "el régimen paternalista, haciendo prueba de una sabiduría política espontánea, ha comprendido las ventajas de una estructura familiar autoritaria... En efecto, es un terreno fértil para producir en masa 'personalidades autoritarias' cuya moral innata es la obediencia acrítica a las autoridades" (MD, p.36). Y Heller, quien piensa que las decisiones del estado socialista han de basarse en el consenso se pregunta: "¿Cómo imaginar el desarrollo del consenso si los ciudadanos del estado no están acostumbrados, desde su infancia, a participar activamente en las decisiones comunitarias, a discutir racionalmente? Sólo podremos decidir en conjunto si aprendemos a vivir los unos con los otros" (PCV, p.152).

[26] AIO, p.156. "Las revoluciones que 'estallan' no son revoluciones por haber 'estallado', sino porque destruyen las viejas instituciones de un solo golpe y las sustituyen con otras nuevas, portadoras de nuevas potencialidades. Las revoluciones que 'estallan' pueden arrastrar consigo otra revolución que 'ocurre', o pueden suceder en medio de ella" (p.82).

IV

EL SOCIALISMO COMO DEMOCRACIA RADICAL

"No hay democracia sin socialismo, no hay socialismo sin democracia, tal es la fórmula de una interacción decisiva para el futuro".

Ernst BLOCH

Llegamos así al horizonte nodal de la presentación anterior, pues Agnes Heller concibe a la utopía socialista como una democracia radicalizada en la que se mantienen abiertos los diversos modos de vida, en la que pueden coexistir diferentes tipos de interacción social, costumbres y morales, siendo todos reconocidos como portadores de la vida valiosa. Como se encarga de precisar, "un pluralismo de modos de vida satisface por lo menos un principio de la política democrática, el que sostiene que la Utopía es la realización de todas las utopías, el que nos obliga a reconocer todas las necesidades humanas, todo tipo de búsqueda de la felicidad, con la única salvedad de que en ninguno de ellos se utilice a las personas como meros medios"[1]. Y en su búsqueda de una tradición democrática, que como vimos la remonta hasta los tiempos antiguos, ella privilegia para el presente a la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos, en tanto que modelo de documento principista que se funda en tres derechos humanos "inalienables": la vida, la libertad y la felicidad. Por eso refiere que Ho Chi Minh tenía razón al considerar que el socialismo estaba contenido, en su totalidad, en esta Declaración de la Independencia.

En su reflexión sobre Occidente, que Heller evalúa como un caso especial de modernidad, lo describe como la combina-

[1] AIO, p.189. En otro contexto observa: "No elijo en calidad de ideal el consenso perfecto de valor... No quiero que exista tan sólo una interpretación 'verdadera' de Hamlet, o que se dé únicamente una forma de vida 'buena' " (FR, p.85).

ción de tres lógicas diferentes: la del capitalismo, la de la industrialización y la de la democracia. Si bien las dos primeras lógicas han demostrado ya sus límites destructivos y alienantes, ella se atiene a la democracia como un rasgo distintivo fundamental que hay que conservar de Occidente y que, por tanto, no se reduce a un concepto meramente geográfico. Optica desde la cual sostiene, con Ferenc Fehér, que "nuestra concepción del socialismo se confunde con la radicalización de la democracia"[2]. Esta proposición se hace más comprensible si tenemos en cuenta que para Heller la llamada "democracia formal" resulta ser una condición preliminar para que puedan satisfacerse las necesidades radicales. Al respecto puntualiza que "allí donde no existe democracia formal los movimientos que expresan necesidades radicales ni siquiera tienen la posibilidad de constituirse. Cuestión muy distinta es el hecho de que la democracia formal no es un sistema institucional para satisfacer todas las necesidades radicales"[3]. Luego, la democracia formal aparece como una premisa, aunque no suficiente, y por eso debe ser radicalizada, en la construcción del socialismo.

Heller está en desacuerdo, entonces, con todos los críticos de la democracia moderna que identifican su carácter "formal" con el hecho de ser "irreal", "ilusoria" o "engañosa". Entiende más bien que son elementos básicos de ella el de establecer una relativa separación entre Estado y sociedad, las garantías a las libertades cívicas, a los derechos del hombre, al pluralismo, a la libertad de contraer compromisos contractuales y al principio de la representación. Por consiguiente, la democracia formal deja abierto y sin resolver el problema de la estructura concreta de la sociedad, puesto que los principios democráticos pueden dar lugar a la constitución de un ordenamiento social capitalista o socialista. De manera que este carácter formal de la democracia no debe confundirse con el aspecto ilusorio o inauténtico que algunos quieren atribuirle, ya que es el que permite asegurar la permanencia democrática de un Estado. Recogiendo la experiencia histórica señala, en cambio, que "todos los que quieren substituir esta democracia formal con lo que califican de democracia real, en la que reúnen, global e indistintamente al Estado y a la sociedad, renuncian, por este mismo hecho, a la democracia"[4].

En su argumentación recuerda que a pesar de que la clase obrera haya luchado vigorosamente contra el capitalismo, nunca la mayoría de los trabajadores ha confundido al capitalismo con la democracia formal, y que es más bien esta lucha la que le confirió su valor universal. Igualmente cita a Rosa Luxemburgo quien, preguntada sobre las críticas a la democracia formal, respondió que no había libertades "burguesas", sino simplemente libertades de los ciudadanos. Entonces, ¿quién ha querido mantener esta confusión? En opinión de Heller la responsabilidad recae sobre una parte de la élite intelectual, que ha unido su aversión al capitalismo a un desprecio por las posibilidades de la vida obrera. Los trabajadores no tendrían acceso a la conciencia de sus necesidades reales, la reflexión teórica les debe ser aportada desde el exterior. Los intelectuales, los detentores de la "ciencia", son los que saben, por lo cual "todas las garantías

[2] AIO, p.264. "Compartimos con Marx la convicción de que algo que existe en el presente pero que está obstaculizado en su desarrollo, a saber, la democracia, es capaz de producir esa ruptura si es que ocurre una radicalización de los actores sociales" (SRD, p.108).

[3] PCV, p.145. "El estado de derecho pluralista-democrático es la condición previa de una revolución social. La preservación de esta democracia (o su realización) ha de ser tarea cotidiana de todos los radicales de izquierda... si esperamos, por el contrario, una 'catástrofe' o un 'derrumbe del sistema', estaremos trabajando contra todas las necesidades, también contra las radicales. La catástrofe es el suelo nutricio de la barbarie y/o de la tiranía, no del socialismo" (RVC, p.138).

[4] A. Heller. "Democracia formal y democracia socialista" (DFDS) p.43. "La eliminación de las instituciones de la democracia formal no conduce al socialismo, sino a una nueva forma de despotismo y tiranía. Esto ya lo sabía Rosa Luxemburgo, y el desarrollo histórico de la Europa oriental no ha hecho sino confirmarlo" (RVC, p.190). C. Lefort, por su lado, sostiene que "el totalitarismo es este sistema en el cual la división social bajo todas sus formas se halla radicalmente enmascarada. No hay distancia entre el Estado y la sociedad civil; el Estado se presenta como consubstancial a la sociedad; él es el Estado social, el Estado proletario, la sociedad restablecida en su principio activo; en este sentido, tiende a ser omnipresente en todos los sectores de la vida social". *L'invention démocratique*, Fayart, 1981, p.344.

institucionales deberán plegarse a las decisiones tomadas según los mandamientos de esta ciencia, pues el proyecto de sociedad establecido sobre sus presupuestos instaurará la democracia 'auténtica' "[5]. Aquí nos topamos con los gérmenes de lo que después será la "planificación social científica", que legitima una dictadura sobre las necesidades humanas.

No obstante su defensa de la democracia formal, Heller es muy consciente de su fragilidad, de las múltiples amenazas que la acechan y, sobre todo, de sus contradicicones. Así, por ejemplo, si todos los hombres tienen derecho a convertirse en propietarios, en una sociedad capitalista sólo puede tratarse de la propiedad privada, y en los hechos la mayoría de la población se encuentra incapacitada para ejercer un derecho garantizado formalmente. A fin de eliminar esta contradicción es que se ha procedido a una estatización, es decir, a la supresión del derecho de propiedad. Esto es lo que ella califica con Marx como la abolición "negativa" de la propiedad, que al eliminar este derecho a todos los miembros de la sociedad fomenta el monopolio del Estado. "Interpretado de esta forma -observa-, el socialismo no es, de ninguna manera, el portador de una libertad e igualdad mayores: el mismo pueblo va a encontrarse privado de las condiciones de la libertad y de la igualdad formales"[6]. A la inversa, la abolición "positiva" de la propiedad privada generaliza la posesión real de los bienes, apuntando a un sistema autogestionario. Esta es su opción, e indica que es la propia a una dinámica de radicalización de la democracia que, abarcando los diversos ámbitos de la vida social, la vuelve más concreta.

[5] DFDS, p.44. F.Fehér anota que "desde el comienzo, el movimiento ha prefigurado lo que iba a venir después: una pasividad creciente de los obreros en el nombre de los cuales los intelectuales tendían a devenir cada vez más los solos actores de la historia... Así se cierra el círculo vicioso del irrationalismo del hiperracionalismo, que pretende haber creado una sociedad libre de toda explotación y que, de hecho, ha creado un sistema de paternalismo sin libertad" (MD, pp.94 y 112; cf. DCS, pp. 259-268).

[6] DFDS, pp.51-52. "El modelo de igualitarismo 'despótico' es impuesto por el Estado 'representante del interés general'... una nueva desigualdad se introduce en toda la vida social: la desigualdad entre aquellos que distribuyen y aquellos a quienes se distribuye" (MD, pp.166-167).

Lógicamente, el proceso de transformación de la democracia formal en democracia socialista implica divisiones y la existencia de diferentes poderes, así como la confrontación de las fuerzas sociales y políticas. Según Heller, la democracia formal no excluye la violencia, sino que la prevé y se adapta a ella. Sin embargo, "la contra-violencia, así como la violencia, debe buscar la interpretación y la reinterpretación de los contratos y los derechos. La contra-violencia debe permitir, precisamente, reemplazar los viejos contratos por nuevos. Pero estas luchas no deben cuestionar el sistema contractual mismo"[7]. Pues, en ese caso se asistiría, no a la elaboración de un nuevo contrato, sino a la abolición del régimen en su conjunto y al entierro de la democracia. De ahí su admiración por el Mayo del 68 en Francia que, lejos de representar una revolución política embrionaria (Aron) o prematura (Castoriadis), le parece que fue el mayor movimiento de desobediencia civil de la postguerra europea. Pese a que el movimiento poseía plena conciencia de sí mismo y del complejo cuestionamiento que hacía, había aprendido de la historia "y con toda premeditación no se propuso la 'toma del poder'. Se opuso a todas las soluciones autoritarias y tuvo la convicción de que la toma del poder sólo crearía una situación menos democrática"[8]. Por eso estima que su influencia, real y simbólica, no se ha agotado hasta el presente.

Ahora bien, la transformación socialista de la sociedad civil en una sociedad autogobernada en el marco de la democracia formal representativa, no se ajusta al modelo de Marx, quien pensaba en una sociedad comunista sin Estado. Para él la rela-

[7] MD, p.236; cf. PCV, p.199. Ana Sojo indica que "el desarrollo de relaciones más ricas entre los seres humanos es, como proponen Fehér y Heller, un 'modelo conflictivo', el conflicto tiene una dimensión constitutiva del orden social. El disenso y el conflicto tienen sentido en relación con el consenso como plenitud de las relaciones sociales, como concepto límite y utopía". *Mujer y política*, DEI, San José, 1985, p.36.

[8] AIO, p.90. "A pesar de que Touraine califica el acontecimiento como una revolución, es el único de los observadores primitivos que señaló con agudeza que Mayo no fue un fracaso, ni un signo de inmadurez, pues su proyecto originario incluía el *no apuntar a la creación de nuevo poder del Estado* mediante aplastamiento y expropiación del establecido" (p.89).

ción entre el Estado y la sociedad civil no tenía importancia alguna, puesto que ahí donde no hay Estado, no hay relaciones legales ni institucionales. Ahí donde no hay poder nadie tiene necesidad de gobernar y el "gobierno del pueblo", o la democracia, pierde su sentido. Heller propone una radicalización de la democracia formal, que exige su reinvención global, y por eso manifiesta que no cree en la caducidad de la democracia directa, ni siquiera en el actual estadio del desarrollo industrial: "La elaboración institucionalizada de formas que permitan a la democracia directa operar también al nivel de la sociedad en su conjunto es cosa, sin embargo, que aún creo posible"[9]. Pero todo ello es muy distinto que postular la extinción inmediata del Estado, que más bien sería una "idea límite". Razón por la cual advierte que "hoy día nadie puede seriamente concebir un programa de transformaciones sociales fundado en la abolición del Estado"[10].

Es que su reflexión se centra, según su apreciación crítica de Marx, en los problemas de la transición. Así es como insiste en que los socialistas revolucionarios están en la obligación de preguntarse por cómo evitar la dominación y propiciar la extensión de los derechos humanos. Como resulta difícil imaginarse una sociedad con voluntad homogénea, se debe avizorar un sistema contractual que garantice la toma en consideración de la voluntad y de las necesidades de todos. El socialismo democrático, por tanto, implica el crecimiento y la transformación de la sociedad civil, dentro de un sistema jurídico que asegure la

[9] RVC, p.26. Henri Lefebvre hace una aguda crítica de la "representación" en De *l'Etat*. Union Générale d'Editions (10/18), 1978, t.IV. pp.97-170.

[10] MD, p.238. F. Hinkelammert, reflexionando "Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía", expresa a su vez que "la superación de la metafísica del progreso exige la renuncia al anti-estatismo, que no es más que la otra cara de la factibilidad de la utopía. Al ser factible, tiene que llevar a la abolición del Estado. Sin embargo, el anti-estatismo es la raíz ideológica del totalitarismo de cualquier índole". Rev. *Pasos* Nº 12, Costa Rica, 1987, p.9. En cambio, M. Löwy reprocha al pensamiento helleriano su carácter "insuficientemente utópico", al afirmar que la disminución de la alienación no es concebible más que conservando el mercado y que la abolición del Estado sería una "empresa imposible" (MD, p.13).

igualdad de los sujetos legales y un Estado que posibilite su acción autónoma en las esferas públicas y privadas. Al respecto evoca que "Marx consideraba siempre la abolición positiva de la propiedad ligada con la instauración de un régimen de libertad. Si la abolición del Estado, es decir, la realización de una libertad total, indivisible, ya no puede servir de utopía racional, para permanecer fieles al espíritu de Marx hay que formular la hipótesis de una abolición positiva de la propiedad privada que asegure el máximo de libertad posible"[11].

En otro momento, discutiendo los problemas del Estado contemporáneo y las diferentes orientaciones teóricas en debate, Fehér y Heller llegan a esta paradójica conclusión: "Nuestro propósito sería más bien la coincidencia de opuestos: el Estado *mínimo*, para asegurar una pluralidad de estilos de vida y la libertad negativa de los individuos; al mismo tiempo, el Estado *máximo*, con la máxima autoridad, el Estado más fuerte posible, en el que, como ha quedado claro, lo que entendemos por fuerza es el autogobierno"[12]. En esta visión utópica del Estado se apunta a la supresión de la dominación, pero no de los conflictos políticos como tales. Por eso Heller afirma que Marx estaba equivocado al creer que una sociedad libre está más allá de la justicia. Más bien, una sociedad libre es la que permite que todo ser humano pueda vivir en cualquier comunidad y en la que existen acuerdos acerca del principio, el procedimiento y las normas de la justicia. Sin embargo, todo ello debe ser cuestionado y comprobado una y otra vez por medio de prácticas radicalmente democráticas. De ahí que ella se aplique, a su vez, en el

[11] MD, p.239. J.C. Portantiero escribe que "el supuesto fuerte del neocontractualismo es el de pensar el modelo de una sociedad en la que no existe exclusión mutua entre cooperación y conflicto. Esto es, un esquema de sociedad en el que interactúan individuos y grupos dotados de fines, deseos e intereses divergentes y en conflicto, pero que, sin embargo, elegirían voluntariamente ingresar a un esquema de autoridad... Parece evidente que la 'sociedad justa' debe coincidir con la sociedad democrática, en la medida en que se basa en el reconocimiento del Otro, de la pluralidad (cooperación/conflicto) que caracteriza a la sociedad moderna". "La democratización del Estado". Rev. *Pensamiento Iberoamericano* Nº 5, 1984, p.118.

[12] AIO, p.146.

esclarecimiento de los principios políticos y morales de un socialismo democrático o de una democracia socialista[13].

Lamentablemente, no puedo detenerme en el detalle de estos asuntos en este texto que ya se ha extendido más de lo previsto. Aún así, cabe hacer hincapié en que al origen de la utopía radical de Agnes Heller se halla la filosofía de Karl Marx, para quien la máxima idea de valor lo constituye "la riqueza humana" o el hombre rico en necesidades. Motivo por el cual se adhiere resueltamente a la libertad como el bien supremo, orientándose a la construcción de la "comunidad de los hombres libres y solidarios", como lo soñaba Marx. Utopía que concibe como el cumplimiento de todas las utopías, expresando su afinidad con la pluralidad de necesidades o formas de vida. A esta utopía radical, que ella razona en términos axiológicos, asocia tres ideales de valor que pueden contribuir a establecer la personalidad moral dentro de un nuevo orden moral de la sociedad mundial. En primer lugar está el ideal de verdad, que ya ha sido formulado por Apel y Habermas como la "comunicación libre de dominación". Es que la verdad es una cuestión dialógica, y en una sociedad donde se instauran relaciones simétricas cada hombre debe participar en su calidad de ser único y racional en el proceso de formación de la voluntad garantizada institucionalmente. De tal manera que "la 'sociedad comunicativa ideal' no es, pues, otra cosa que la realización de la idea de democracia"[14].

[13] Los principios constitutivos de una política democrática, que también son máximas morales, son establecidos a partir de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos (AIO, pp.171-185). Como lo ha sustentado E. Bloch, refiriéndose a la herencia del tricolor: "Libertad, Igualdad, Fraternidad - ortopedia, tal como se ha intentado, de la marcha de pie, de la dignidad humana- reenvía mucho más allá del horizonte burgués". *Droit naturel e dignité humaine*, Payot, 1976, p.179. Por lo demás, Heller y Fehér manifiestan que hay tres virtudes democráticas por excelencia: la tolerancia radical, el coraje cívico y la solidaridad en simpatía con toda la humanidad pero en especial con los que más sufren. (AIO, pp.190-199).

[14] FR, p.126. Por eso observa que "quien desee alcanzar en este mundo formas de autogobierno, de vida comunitaria, quien trate de convencer a los demás, mediante discusiones racionales, de la verdad del modelo social que ha escogido, se encuentra ya, en sustancia, en el socialismo" (PCV, p.131).

Heller considera que el proyecto de la comunicación sin dominación, vinculada con el interés emancipatorio, representa el gran aporte de Habermas al socialismo de nuestros días. No obstante, lo discute y recrea en distintos aspectos. Particularmente en lo referente a la cuestión de si la lucha de clases, en tanto que confrontación de intereses contradictorios, puede sustituirse por la argumentación racional. Desde la óptica de Habermas debe serlo, pero la dificultad aparece porque él sabe que eso no es dable, llegando a concluir entonces que la fuerza y el discurso no pueden concebirse conjuntamente. Heller piensa, en cambio, que aunque la fuerza no puede ser sustituida por la argumentación, puede ser aplicada "en auxilio de la argumentación", obligando al otro a escuchar. Pues "la acción es comunicación, lucha de clases y proceso de ilustración al mismo tiempo"[15]. De otra parte, ella sostiene que el consenso preliminar acerca del valor de la argumentación racional no basta para asegurar el consenso para la acción en el caso de diversos modos de vida y teorías. Por tanto, "el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades de los otros debe aceptarse como un valor universal en el consenso preliminar; de otra forma, la argumentación libre de dominación no puede ser concebida en absoluto"[16].

Pero esto ya nos introduce en el segundo "valor guía", el ideal del bien o la bondad. Este ideal se enuncia justamente en el reconocimiento y la satisfacción de la necesidad de todos los hombres en la medida que esto excluya la utilización de los demás como meros medios. Formulación que precisa, en su opinión, la idea reguladora de Marx: "a cada cual según sus

[15] CI, p.296. Como dijo el agitador nacionalista irlandés William O'Brien, "hay momentos en que la violencia es la única manera de conseguir que se escuche la moderación". (Citado por Hannah Arendt. *Sobre la violencia*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1970, p.71). En efecto, Heller piensa que "no se puede forzar a nadie a ser libre. Pero se puede, por coacción, poner al otro en una situación donde *debe* escuchar una argumentación racional y responder a argumentos con argumentos... Sin embargo, la violencia que no apunta a imponer una discusión racional, sino a hacer estallar o a someter a otro grupo de poder, es intolerable desde un punto de vista democrático" (MD, p.282).

[16] CI, p.300.

necesidades". Ahora bien, Heller acepta que el hombre jamás es sólo un ser racional, como lo suponen las relaciones propias a la comunidad comunicativa de Apel y Habermas, que siempre recurre a la argumentación discursiva. Por ello enfatiza que un mundo en donde hubiera que justificar todas las necesidades sería moralmente inferior al mundo en que vivimos. En consecuencia, se opone a una moral que excluya todos los valores que se ubican más allá del deber y que consista únicamente en un sistema de derechos y obligaciones: "No queremos establecer como ideal una moral que pase por alto los valores de las relaciones humanas directas: la amistad, la bondad, el amor y la caridad, la simpatía, el agradecimiento y la generosidad"[17]. A diferencia de las relaciones propias a la argumentación racional, que no son amorosas, ella aspira a una moral que tenga en cuenta el valor incondicional de la otra persona con sus necesidades concretas. Pues se puede suponer que hay hombres que conceden la prioridad a un valor precisamente porque muestra afinidad con las necesidades de otros, no con las propias, y esto es lo que caracteriza al hombre bueno.

Para fundar su ideal del bien, inserto en su utopía radical, Heller se remite a Lukács, quien ha establecido dos prescripciones para superar la ética del deber. En sus obras de juventud, él desdobló su ética en una "primera" y una "segunda", destacando que esta última es la que se refiere a la "ética de la bondad", que está más allá del deber. No obstante, observa su discípula y continuadora, en sus obras tardías Lukács rechazó

[17] FR, p.129. A lo cual añade: "Si alguien a quien *amamos* dice '¡Te necesito!', en ese caso sólo podemos responder: 'Aquí estoy'. Si la necesidad, la persona del otro es para mí un valor que no puede ser cuestionado, no podré contestar a quien suplica 'Necesito esto' más que: 'No me importa *por qué* lo necesitas, tómalo' ". Criticando a Habermas, Juan Abugattas señala que "los hombres no existen para comunicarse, las sociedades no se han construido para satisfacer ansias de comunicación, sino que a toda esa comunicación subyace, como hermosamente dice Bloch, el hambre, esto es, un conjunto de necesidades bien definidas". "De lo universal en Habermas", en *Cuadernos de filosofía* I, Universidad de Lima, 1987, p.68. Por su lado, Apel ha manifestado que Heller lo malinterpreta en su intento de fundar las normas de una comunidad ideal de argumentación. Cf. "¿Límites de una ética discursiva?" Epílogo al libro de A. Cortina *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca, 1985.

completamente la ética del deber para poner en su lugar a la "ética de la personalidad". Por su lado, ella estima que no es imaginable una ética en la que sea posible eliminar el momento del deber, pero al mismo tiempo expresa su preferencia por una ética de la personalidad y de la bondad. Motivo por el cual termina por decir que "en el marco de nuestra utopía racional establecemos una ética en la que la primera y la segunda ética — la ética de la 'obligación' y la ética de la 'bondad' o de la 'personalidad'— se funden en una ética *única*, cuya tendencia se puede reconocer en la continua supresión del momento del deber, en el curso de un proceso infinito. De una cosa estamos convencidos: sólo en el mundo de una moral semejante, la personalidad moral absolutamente autónoma puede desarrollarse, perfeccionarse, generalizarse"[18].

El tercer ideal es el de la belleza, que se sustenta en ese deber de autoperfeccionamiento. Este ideal es el que ocupa el máximo lugar en la jerarquía de valores de Marx: la riqueza humana. Como vimos, la abolición de la alienación supone para él la identificación del individuo y del género humano, lo que equivale a decir que la riqueza de la personalidad de cada individuo se corresponde con la "riqueza de la especie". Dado que Heller no concuerda con la identidad total, sino sólo con su relación consciente, procede a la siguiente reformulación: "La elaboración de todas las facultades materiales, psíquicas y espirituales del género humano, y el despliegue complejo, armonioso de las propias facultades materiales, psíquicas y espirituales de todos los hombres a través de una apropiación adecuada a la personalidad de la riqueza del género"[19]. Por lo tanto, el hombre

[18] FR, p.146. Cf. su trabajo sobre "Lukács y la Sagrada Familia", en la obra colectiva: Fehér, Heller, Radnoti, Tamas, Vájda. *Dialéctica de las formas*, el pensamiento estético de la Escuela de Budapest (DF).

[19] FR, p.136. A partir de su opción por la pluralidad de formas de vida, culturas y personalidad humana, y evocando la célebre frase de Hegel según la cual hay que "conocer la razón como la rosa en la cruz del presente", Heller dice que "hay rosas de colores y olores diferentes en la cruz del presente, y todas ellas pueden transmitir algo que sea cierto, bueno y hermoso. Pero se necesita una pauta, no tanto para definir lo que es verdadero o bueno o cuál es la rosa hermosa como para ayudarnos a distinguir la rosa de la cruz, así como para distinguir a aquellos a los que les gustaría crucificarnos en esa cruz" (DF, p.189).

complejo y armonioso, con sus facultades y necesidades desarrolladas, es el hombre bello. Aludiendo a la frase de Marx: "a cada cual según sus capacidades", ella subraya que no se trata de un modelo único, de un hombre uniformizado en la mediocridad de una nivelación, sino que este ideal entraña también la pluralidad de necesidades, de capacidades y de formas de vida.

Sin embargo, para que cada hombre pueda apropiarse de la riqueza de la especie, requiere de una vida comunitaria que es la que le fija tareas en cuyo cumplimiento acrecienta y diversifica sus facultades: "Sólo una comunidad puede garantizar el reconocimiento de la creatividad, el reconocimiento del despliegue de las capacidades y de toda creatividad, independientemente de la importancia que pueda revestir para el conjunto de la sociedad, de la novedad y del peso de la realización"[20]. Por tal motivo la utopía radical imagina una nueva sociedad de individuos libremente asociados en comunidades, ya que la plasmación del ideal de belleza implica a su vez el desenvolvimiento de formas de vida comunitaria bellas y libres. Así resulta, en definitiva, que si bien la libertad constituye el bien supremo, los tres ideales mencionados son la forma en que se patentiza en la historia. En el ideal de "verdad" prevalece el hombre en la sociedad, en su calidad de ser racional. En el ideal del "bien" se trata de la relación del hombre con los demás, en tanto que ser capaz de compasión, mientras que el ideal de "belleza" atañe al hombre creativo en la comunidad. Pero como el hombre democrático, el moral y el creativo, son un mismo hombre, cuando se realizan conjuntamente estos ideales, surge el hombre verdaderamente autónomo, el hombre libre.

[20] FR, p. 139; cf. MD, p.153.

V
INVITACION A UNA LECTURA

"La liberación puede concebirse como el lento proceso por el que todos acceden al derecho y a la 'posibilidad igual', siempre en aumento, de participar. Y esto es, en definitiva, la libertad democrática"

Agnes HELLER

Interrogada por José Ignacio López Soria sobre la actualidad del pensamiento de Lukács, Heller contestó que lo más importante es "la afirmación enfática (que sigue estando vigente y que está presente en todos los escritos de Lukács) de la personalidad unitaria, y el convencimiento de que la persona unitaria -el 'hombre entero', en la formulación de Lukács- no puede desarrollarse sino en el marco de instituciones directamente democráticas, que la forma de vida digna del hombre y la democracia directa se suponen mutuamente, que toda forma de 'racionalización' y 'burocratismo' es poder alienado y, por lo mismo, no puede ser racional"[1]. De manera que la satisfacción de las necesidades humanas, como ya debe resultar evidente, entraña el establecimiento de una democracia radical en que cada hombre pueda realizar a cabalidad la posibilidad humana. Lo cual no significa que toda necesidad radical será satisfecha por el socialismo, como reconoce la misma Heller. Pues existe por lo menos una, la aspiración a la inmortalidad, que se mantendrá como una cues-

[1] SRD, p. 106. Así, por ejemplo, al dar cuenta del punto de vista de su *Teoría de los sentimientos* (TS), Heller aclara: "Acepto las preguntas de esta época, es decir, tomo como básico el análisis de la relación entre sentimientos y pensamientos. Y el valor que he adoptado para solventar los problemas es la preferencia por la unidad final de sentimientos, pensamientos y moralidad ... El valor que elijo es la personalidad unificada que se autorrealiza en las tareas presentadas por el mundo, y rica en sentimientos. Esa personalidad existe sólo como tendencia, como excepción" (pp. 12-13).

tión altamente problemática. No hay que olvidar que el contraste entre lo finito y lo infinito ha suscitado la visión trágica del mundo de un Pascal o de un Unamuno, así como la del joven Lukács o, en nuestro caso, de Mariátegui. Aunque es cierto que siempre queda la esperanza religiosa, que puede ser asumida como una evasión ultramundana o como una fuerza liberadora en la praxis histórica[2].

Al finalizar esta primera aproximación a la obra de Agnes Heller quisiera recordar lo que ella advierte de su propia interpretación de Marx, es decir, que "toda comprensión es también una incomprensión", un malentendido. Mucho más si se dejan de lado otras vetas por explorar y profundizar de un pensamiento denso, complejo y siempre abierto al enriquecimiento ulterior. No obstante, considero que la clave de lectura que me había propuesto, en torno a la satisfacción de las necesidades radicales, puede dar buena cuenta de la fecundidad del "marxismo ético" de la revolucionaria húngara. En efecto, la supresión de las relaciones de subordinación y jerarquía en la sociedad, el derecho a la diferencia y a la pluralidad de culturas y estilos de vida, la intervención irrestricta en las decisiones sociales, la expansión integral de cada individuo, así como el logro de una vida plena de sentido, son necesidades radicales que exigen su satisfacción y representan un enorme desafío. Heller las recoge dentro de su utopía radical porque se sitúa más allá del ser, en el deber-ser, apostando por lo imposible. Y no es puro azar que imagine el mundo futuro como aquel en que la felicidad y la libertad estarán unidas, a lo cual añade de inmediato que debemos tender no sólo a la felicidad sino también, en cierto sentido, a la infelicidad. Es que de momento, "hacer que deje de haber sufrimiento es tarea fundamental para el hombre contemporáneo. Y nunca ha sido tan difícil esta tarea. Porque nunca ha sido tan grande el peligro ... Sentir significa estar implicado en

[2] PCV, p. 158. Para ahondar en los cambios que se han suscitado en la relación izquierda-religión ver: AIO, p. 245 y ss.

algo. Hay que convertir el sufrimiento en dolor, para que podamos implicarnos en la causa de la humanidad"[3].

En su libro sobre Aristóteles nos aclara que "la felicidad es conquistar todos los días la confianza en uno mismo, tanto en el plano social como en el individual"[4]. La felicidad, entonces, es el sentimiento que acompaña al proceso de liberación constante, que no soslaya sino que acoge con generosa solidaridad el sufrimiento propio y ajeno. Ahora bien, después de este recorrido no puedo omitir el señalar, aunque sea muy rápidamente, algunas ideas-fuerza que poseen especial relevancia en nuestro caso peruano, y por extensión latinoamericano, y que nos pueden incitar a seguir frecuentando esta obra tan llena de mensajes para nuestro tiempo. En primer lugar, conviene explicitar que la lógica de la producción industrial capitalista, que nos ha aportado Occidente, es también la que nos ha colocado paulatinamente en la situación de dependencia y despojo en la que nos hallamos. De ahí lo sugestivo del giro crítico-práctico del marxismo helleriano en torno a la problemática de las necesidades humanas que, como deber colectivo, son las que animan el despliegue de

[3] TS, p. 315. C. Gurméndez, quien también ha elaborado su propia *Teoría de los sentimientos*, FCE, México, 1984, escribe a propósito del dolor en la poesía de César Vallejo "El dolor primero nos humaniza, luego hermana y, después, se hace tan insufrible que nos alzamos contra él. Su valor positivo consiste en obligarnos a negar su negación. Es el único sentimiento negativo, demoníaco que, a la vez, es afirmativo, angélico ... Con dolores cruentos, que parecen interminables, se llega a la esperanza de vivir sin sufrimiento" (pp. 129 y 131).

[4] A. Heller. *Aristóteles y el mundo antiguo* (AMA), p. 362. "A los sentimientos del sí es más o menos adaptable la definición de Spinoza (concerniente al amor) según la cual entran en este grupo todos los sentimientos que acrecientan la potencia de la personalidad" (SVC, p. 348).

[5] O. Núñez y R. Burbach hablan de los nuevos sujetos y movimientos sociales como de una "tercera fuerza", al lado de los obreros y campesinos. *Democracia y revolución en las Américas*. Ed. Vanguardia, Managua, 1986. Y el equipo de investigación del Centro de Alternativas de Desarrollo (CEPAUR) plantea que "sólo un estilo de desarrollo orientado a la satisfacción de las necesidades humanas puede asumir el postergado desafío de hacer crecer a toda la persona y a todas las personas. Sólo la creciente autodependencia en los diversos espacios y ámbitos puede enraizar dicho desarrollo en el Continente Latinoamericano. Sólo el inclaudicable respeto a la diversidad de los innume-

los diferentes sujetos y movimientos sociales contestatarios [5]. En segundo lugar, me parece que en una sociedad tan vertical y autoritaria como la nuestra, donde campean la arbitrariedad, el engaño y la violencia, la concepción del socialismo como la radicalización de la democracia puede abrirnos nuevos horizontes en la elaboración del proyecto histórico emancipador [6].

La importancia estratégica que Heller otorga a los aspectos subjetivos y a la transformación de la vida cotidiana desde ahora mismo, al interior de su visión de una revolución social integral, puede contribuir también a resignificar el quehacer político, superando tanto los estilos reformistas y demagógicos, que no cuestionan la globalidad del sistema, como los golpistas y jacobinos de siempre [7]. Por otro lado, no hay que desconocer que el racismo y la opresión cultural constituyen una constante en nuestro devenir histórico. Razón por la cual, y en cuarto lugar, su opción por la pluralidad de formas de vida dentro de una democracia radical que sea "la Utopía que posibilita todas las utopías", puede inspirar la recreación del proyecto socialista de un país en el que coexisten diferentes matrices culturales. En este sentido, se podría pensar que José María Arguedas anunció la satisfacción de una "necesidad radical"

rables mundos que habitan en el ancho mundo de América Latina garantiza que esa autonomía no se confine al jardín de las utopías. Sólo la articulación de estas diversidades en un proyecto político democrático, desconcentrador y descentralizador puede potenciar los recursos sinérgicos indispensables para la decantación de un desarrollo a la medida del ser humano". *Desarrollo a escala humana, una opción para el futuro.* Mimeo, 1986, p. 92.

[6] R. Vergara subraya que los que no se cansan de repetir que "jamás se ha instalado, en ninguna parte, el socialismo de manera pacífica", olvidan que "lo nuevo, lo verdaderamente nuevo, es aquello que, justamente, nunca ha sucedido". "¿Es posible el tránsito democrático hacia el socialismo?" Rev. *Socialismo y Participación*, Nº 42, p. 80.

[7] Heller señala que "si tanto los socialistas marxistas como los socialistas no marxistas entendiesen el socialismo como la radicalización de la democracia a pesar de los factores que obstaculizan esa radicalización ..., la idea del socialismo no sería pensable con la dictadura, ni siquiera temporalmente, y ninguna élite política ni intelectual podría propagar sus propios proyectos de dominación a título del 'socialismo'" (SRD, p. 108).

muy nuestra cuando vaticinó que en el Perú "cualquier hombre no engrilletado ni embrutecido por el egoísmo podrá vivir, feliz, todas las patrias" [8]. Finalmente, ante la crisis de valores que nos aqueja, y que se encuentra en la fuente de la violencia polifacética que nos acosa a diario [9], el llamado que hace Agnes Heller a la responsabilidad y a una vida individual y social basada en principios éticos, se vuelve una condición indispensable en la búsqueda de nuevos rumbos para la construcción de una nación más humana y, por eso mismo, más justa, libre y hermosa.

[8] *Obras Completas*, Horizonte, Lima, 1983, t. V, p. 198. A decir verdad, la frase de Arguedas está en tiempo presente, pero el conjunto de su pensamiento se ubica en la óptica del encuentro de "todas las sangres" y de la "fraternidad de los miserables". Al respecto comenta G. Gutiérrez que "ese fue su mito, su utopía, su esperanza también. Forjarla utilizando los materiales que le proporcionaba el azaroso derrotero histórico y la riqueza cultural de una 'nación acorralada' le costó la vida". *Entre las calandrias*, CEP, Lima, 1982, p. 244.

[9] Cf. Rosemary Rizo-Patrón, "Una 'ética para el futuro': entre la esperanza y la responsabilidad". En *Violencia y crisis de valores en el Perú*. PUC-Fundación Tinker, Lima, 1987.

ANEXOS

EL SOCIALISMO COMO RADICALIZACION * DE LA DEMOCRACIA

José Ignacio López Soria

Entrevista publicada en la revista *Socialismo y Participación* Nº 20. Lima, 1982.

1. Agnes Heller, se te conoce como miembro -"el mejor dotado" al decir de Lukács- de la Escuela de Budapest. ¿Cómo nació la Escuela de Budapest y en qué situación se encuentra hoy día?

La denominación de "Escuela de Budapest" se debe al mismo György Lukács, quien diera este nombre a un grupo de teóricos marxistas reunidos alrededor de su persona en los últimos quince años de su vida. Entre ellos estuvieron, desde el comienzo, algunos de los discípulos personales de Lukács, otros se adhirieron a ella cuando eran ya teóricos maduros. En el momento inicial, los miembros de la Escuela éramos muy pocos: Ferenc Fehér, György Márkus, Mihály Vajda y yo misma. Pero este pequeño grupo estaba unido por muchos lazos: políticos, teóricos y personales. Políticamente el grupo era de oposición, en lo teórico representaba un marxismo no dogmático e igualmente de oposición, y en lo personal unía a los miembros una muy estrecha amistad. Es importante anotar que estos tres aspectos no son separables entre sí.

En algunas épocas, por ejemplo en la segunda mitad de los años 60, se constituyó alrededor del núcleo original un círculo bastante amplio al que pertenecían gentes que, en uno o en otro aspecto, participaban de los empeños políticos y teóricos del núcleo inicial. Lukács mismo mantuvo siempre la esperanza de que el círculo se ampliase significativamente. Su fe inquebrantable en la "verdad única" y en que él y su círculo la representaban lo llevó a alimentar la esperanza de que los errores en política y el dogmatismo en la teoría serían "corregibles" si se lograba difundir, en medida conveniente, las ideas

verdaderas. Después de la invasión de Checoslovaquia perdió toda esperanza de que se produjese un cambio en la política, pero, como verdadero ilustrado, consideró que la Escuela seguía teniendo la misión de difundir "la verdad".

La Escuela de Budapest actuó siempre en medio de la persecución y de la represión política. Después de la muerte de Lukács, cuando ya el prestigio del maestro no protegía a sus discípulos, el poder acentuó esta persecución. El partido gobernante condenó las teorías de los miembros de la Escuela y despidió a sus representantes de sus puestos de trabajo. Privados de medios de vida y expuestos a la persecución policial, algunos años después, los miembros de la Escuela salieron al extranjero, emigrando tres de ellos de manera definitiva. Así pues, hoy en día apenas puede hablarse ya de "Escuela de Budapest".

2. *¿De dónde arrancan tus preocupaciones por la época del Renacimiento y cómo relacionas estas preocupaciones con el actual movimiento de renovación del marxismo al que tú misma perteneces?*

Permíteme volver a los años 60. Fue entonces cuando los miembros de la Escuela de Budapest aceptaron en esencia el programa de Lukács sobre el renacimiento del marxismo. Pero los discípulos fueron pensando cada vez más la realización del término "renacimiento" en el sentido originario del concepto. "Renacimiento", en última instancia, no significó simplemente resurrección de la antigüedad sino concepción histórica de la antigüedad; los representantes del "renacimiento" eran totalmente conscientes de que su época era indiscutiblemente nueva y distinta y de que, en primer lugar, había que comprender lo nuevo y lo distinto. De igual manera nosotros sabíamos que el renacimiento del marxismo era una vuelta a Marx, en cuanto fuente originaria, que nos obligaba a dejar en el olvido las interpretaciones posteriores de Marx y nos exigía interpretarlo de nuevo, pero al mismo tiempo sabíamos que esta interpretación tenía que hacerse a partir de los nuevos problemas planteados por nuestra propia época. Era evidente para nosotros, por otra parte, que el marxismo no plantea los problemas en un espacio vacío, puesto que las teorías, marxistas y no marxistas,

reflejan los problemas de su época, de su mundo, de su sociedad. Los marxistas, por tanto, deben entrar en relación dialógica con las teorías no marxistas, ya que la discusión no puede desarrollarse si se sitúan en una posición de ventaja evidente de suyo. No somos poseedores de la verdad, solamente la buscamos. Dimos el primer paso en esta dirección cuando concebimos la idea del pluralismo del marxismo como un programa a desarrollar. Marx puede ser interpretado de muy diversas maneras, y en muchas de esas interpretaciones, a pesar de ser diferentes, puede estar la verdad. Finalmente: no hay respuesta de antemano a una pregunta, ni hay tampoco una respuesta que sea "definitiva". Lo que caracteriza, desde el punto de vista metodológico, al marxismo de la Escuela de Budapest es precisamente la paradoja de que preguntar por el carácter "marxista" o "no marxista" de una teoría es una cuestión dogmática. Lo que en verdad es decisivo en el enjuiciamiento de una teoría es cuán profundamente explora dicha teoría las zonas de conflicto de nuestro mundo y si lo hace o no desde la perspectiva de la superación de una sociedad basada en la jerarquía, la opresión y la explotación, es decir, desde la perspectiva del socialismo. Si una teoría no marxista hace esto, plantea el problema en el espíritu de Marx; mientras que la teoría que se llama a sí misma marxista es infiel al espíritu de Marx, por más que cite a Marx cuantas veces quiera, si defiende a sociedades opresoras, jerárquicas y explotadoras. Si dejamos de lado las cuestiones metodológicas generales y nos referimos a cuestiones de contenido, la Escuela de Budapest se caracteriza por una notable variedad de planteamientos: desde las cuestiones filosóficas llamadas "abstractas" hasta el análisis de la estructura social, desde la estética hasta la teoría política *sensu stricto*, desde la vida cotidiana hasta los problemas universales de la cultura, todo ello es abarcado por la Escuela. Y toda esta problemática es presentada de un modo tal que los escritos están más dirigidos a los profanos, al "mundo", que a las academias. Aunque la Escuela no fue nunca totalmente unitaria —cada uno de sus miembros tenía intereses propios e incluso sus opiniones fueron frecuentemente diversas entre sí— sin embargo, puede decirse que los *movimientos sociales* ocuparon siempre el centro del interés de todos ellos. Esto significa que

nos inspiramos en los movimientos sociales y que pusimos, y seguimos poniendo, el norte de nuestra orientación en movimientos de diverso tipo, especialmente en aquellos que se proponen cambiar la forma de vida (movimientos que expresan necesidades radicales) y luchar por los derechos humanos.

3.- *¿Qué es para ti lo más actual de las enseñanzas de tu maestro, György Lukács?*

Es difícil decir qué es lo "más actual" de las enseñanzas de Lukács. Y es tanto más difícil cuanto que, al menos en Europa, Lukács es hoy bastante menos leído que hace diez o quince años. Es cierto que hoy en día son muchos los que escriben sus disertaciones sobre Lukács y que su teoría es enseñada en las universidades, lo que casi no ocurría antes. Pero la influencia masiva de Lukács estuvo ligada al florecimiento de los movimientos marxistas *no dogmáticos* pero sí *ortodoxos*, por eso no es extraño que hoy, cuando todos están metidos hasta el cuello en la "crisis del marxismo", no se busque en Lukács la esencia de la respuesta a esta crisis. Si se quiere, Lukács no es hoy muy "actual", al menos no en el dominio público. Pero esta situación cambiará y no dentro de mucho tiempo. Lo que una teoría tiene de creativo vuelve siempre a ganar "actualidad". Para mí, lo más importante de Lukács (aunque no sea actual) —y es ésta una apreciación muy subjetiva, una confesión si se quiere –es la afirmación enfática (que sigue estando vigente y que está presente en todos los escritos de Lukács) de la personalidad unitaria, y el convencimiento de que la persona unitaria —"el hombre entero", en la formulación de Lukács— no puede desarrollarse sino en el marco de instituciones directamente democráticas, que la forma de vida digna del hombre y la democracia directa se suponen mutuamente, que toda forma de "racionalización" y "burocratización" es poder alienado y, por lo mismo, no puede ser racional.

4. *La situación de Polonia ha vuelto a traer a colación el problema de la democracia en el socialismo. ¿Qué piensas sobre la relación entre democracia y socialismo?*

Marx no tuvo propiamente una teoría política; mejor dicho, tomó simplemente la teoría política de diversos grupos e ideólogos socialistas y comunistas de la época, al menos después de 1848. Y es que es propio de la genialidad que todo genio tenga su lado débil. Así Marx, por ejemplo, no estableció diferencia alguna esencial entre capitalismo y democracia. De aquí se derivaron dos consecuencias. Por una parte, atribuyó al capitalismo todas las conquistas de la democracia moderna y, por otra, estableció un paralelismo entre "liquidación del Estado" y socialismo-comunismo. Pienso que los marxistas actuales no podemos ser democráticos a menos que establezcamos aquí una diferenciación. A mi entender, democracia, capitalismo e industrialización moderna son tres elementos diversos de la sociedad moderna. Esta afirmación tiene incluso un apoyo empírico. Hay sociedades capitalistas que son democráticas; hay sociedades industriales que no son ni democráticas ni capitalistas; existió democracia moderna antes del desarrollo del capitalismo y de la industrialización, etc. Estos tres elementos se dieron unidos por breve tiempo (en Europa occidental y en Estados Unidos). La unión entre ellos se dio de dos maneras: apoyándose mutuamente y, al mismo tiempo, entrando en conflicto unos con otros. Ahora bien, una de las tesis fundamentales de Marx es que industrialización y capitalismo tienen entre sí lazos de mutua dependencia, pero sólo temporalmente y no por su esencia, pero habría que añadir que lo mismo puede decirse en relación a democracia y capitalismo. Si pensamos así, no "daremos por supuesto" que la democracia pertenece al socialismo, diremos más bien que el socialismo es la *radicalización de la democracia,* en cuanto que libera a la democracia del capitalismo y, al mismo, de la lógica de la industrialización autónoma. De esta manera seguimos siendo fieles al espíritu de Marx puesto que Marx ponía en el desarrollo de un aspecto del presente la superación del capitalismo. El, sin embargo, creía —y en el siglo XIX había fundamento más que suficiente para esta creencia— que el elemento "revolucionario" era el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero nosotros sabemos ya muy bien que la dinámica de la producción industrial no puede ser considerada "la fuerza revolucionaria" porque no conduce al socialismo sino más bien

a la destrucción de nuestro mundo, por eso no compartimos esa convicción de Marx. Pero compartimos la convicción de que algo que existe en el presente pero está obstaculizado en su desarrollo, a saber, la democracia, es capaz de producir esa ruptura si es que ocurre una radicalización de los actores sociales. Para aceptar este planteamiento es preciso, por supuesto, abandonar el dogma base-supraestructura. La tesis de que la base determina la supraestructura no está de suyo ni necesariamente contenida en esa idea básica de la filosofía de Marx que enuncia que la conciencia social es siempre el ser consciente. Mientras que la idea básica tiene su justificacion filosófica, la tesis no tiene validez sino para el capitalismo liberal decimonónico y, más concretamente, para un modelo absolutamente abstracto del mismo. Si tanto los socialistas marxistas como los socialistas no marxistas entendiesen el socialismo como la radicalizacion de la democracia a pesar de los factores que obstaculizan esa radicalizacion, es decir a pesar de la propiedad privada capitalista y la escalada de la industrialización, la idea de socialismo no sería pensable con la de dictadura, ni siquiera temporalmente, y ninguna élite política ni intelectual podría propagar sus propios proyectos de dominación a título de "socialismo".

5. *¿Qué opinión te merece la crítica de Rudolf Bahro a los países del "socialismo realmente existente"?*

En primer lugar, considero errónea y conducente a error la aplicación de la expresión "socialismo realmente existente" al sistema de poder de las sociedades de la Unión Soviética y de los países del este de Europa. ¿Qué encierra esta expresión? Si, por ejemplo, hablásemos de "mercado realmente existente", estaríamos diciendo que el mercado capitalista existente hoy en día no concuerda totalmente con la idea liberal de un "mercado de libre competencia", pero no por ello estaríamos poniendo en duda la existencia del mercado. El sistema de las sociedades de la Unión Soviética y de los países de Europa oriental no sólo no concuerda con la "idea de socialismo" sino que absolutamente *no* es socialismo. Es más, se trata de sistemas que son, sin lugar a duda, antisocialistas. Para entender a estas sociedades hay que abandonar la idea -que se origina en Marx- de que una sociedad *moderna* es o capitalista o socialista, que no puede darse una tercera posibilidad. Pero es la historia misma la que en este caso ha producido la "tercera posibilidad" : una forma económico-social que es, al mismo tiempo, anticapitalista y antisocialista. Los socialistas serán incapaces de someter a las sociedades del este de Europa a una crítica imparcial e inequívoca mientras sigan aplicando a estas sociedades, sea de la manera que fuere pero erróneamente en cualquier caso, el título de "socialismo". En la crítica de Bahro hay innumerables puntos interesantes y que hacen pensar, por ejemplo, la interpretación de las sociedades del este de Europa como una de las formas de "modernización" o la manera de analizar los métodos de dominio de la élite que tiene en sus manos el poder. Pero también Bahro se queda, en mayor o menor medida, dentro de los marcos de la crítica trotskysta tradicional; vuelve, en última instancia, a repetir la idea del "socialismo deformado". Cuando Trotsky formuló la concepción del "socialismo deformado", esta concepción era todavía parte del sistema conceptual del marxismo de entonces. Pero con esta misma idea estaríamos hoy brindando una tabla de salvación a una gran potencia imperialista que es conservadora hasta el tuétano. Si observamos con atención las propuestas positivas de Bahro -dirigidas a un socialismo alternativo- advertiremos que su crítica queda, más bien, dentro de la sociedad a la que critica. La transformación del partido de élite en movimiento de élite, que es el meollo de su propuesta, conduciría, de realizarse, exactamente a la misma sociedad que critica.

La crítica que los marxistas hacen de la Unión Soviética -y no me refiero sólo a Bahro- tiene, la mayoría de las veces, el defecto de apuntar sólo a algunos fenómenos en lugar de referirse al sistema en su conjunto. Hoy es ya sabido que en la Unión Soviética no se respeta el derecho de libertad. Pero si separamos este fenómeno del análisis del sistema en su conjunto, puede respondérsenos así: es cierto, no se respeta el derecho de libertad, pero en su lugar hay otras cosas como, por ejemplo, mayor igualdad y completa ocupación. Pero si no separamos la falta del derecho de libertad de la totalidad del sistema sino que entendemos esto como una de las formas de expresión de la dictadura

universal y totalitaria sobre las necesidades, no podrá respondérsenos a la crítica planteada con un "es cierto, pero..." La crítica total y completa del sistema de la Unión Soviética encuentra como obstáculo el hecho de que los marxistas temen mezclarse con aquellos con los que no quieren mezclarse. Esto expresa una cierta relación de dependencia con respecto a la opinión de otros. Y un marxista no puede hacer depender su propia opinión de lo que otros -la oposición al socialismo, por ejemplo- puedan decir sobre el mismo asunto. Sólo una posición independiente puede ser verdadera.

6. El tema de la vida cotidiana es una preocupación central en tu filosofía, un tema al que vuelves siempre y que está permanentemente presente, aunque sea sólo como trasfondo, en tus escritos. ¿Cómo nace este interés por la vida cotidiana?

Cuando leí, en manuscrito, la primera versión de la *Estética* de Lukács, especialmente el capítulo primero que trata sobre los modos de pensamiento cotidianos, quedé fascinada. Como todo marxista, también yo meditaba en las posibilidades de cambio de la sociedad. Sentí entonces, y lo he sentido siempre, que el libro de Heidegger titulado *Ser y Tiempo* era un reto al marxismo al que había que contestar, y si no lográbamos contestar a este reto nuestra teoría era impotente. Si cualquier tipo de cambio de la sociedad es totalmente exterior a la vida del hombre y al sentido de ésta, nuestra voluntad de cambio de la sociedad y nuestra acción encaminada a ese cambio no pueden desembocar sino en la nada. Ahora bien, cuando leí la *Estética* descubrí en los enfoques del primer capítulo una sugerencia para un planteamiento veraz del problema. Pero se trataba sólo de una sugerencia y nada más. Pensé, no obstante, que a partir de esa sugerencia era posible recoger el guante que Heidegger había lanzado al marxismo. Entendí, pues, que era posible intentar hacer del problema del cambio de la vida cotidiana en algo digno del hombre, el centro del cambio de la sociedad. Desgraciadamente desconocía totalmente los trabajos de Schütz, cuando estaba escribiendo *Sociología de la vida cotidiana*. Sólo mucho después, cuando un crítico americano comparó mi libro con el de

Schütz, tuve por primera vez noticia de la existencia de Schütz. Pero la semejanza entre ambos no es tan sorprendente porque Schütz partía de Husserl y yo quería ajustar cuentas con Heidegger. El libro estaba apenas terminado cuando estábamos ya en 1968. Fue como si los movimientos de masas encaminados al cambio de las formas de vida hubiesen dado respuesta a los problemas planteados por mi *Sociología de la vida cotidiana*. Bajo la influencia de estos movimientos amplié mi concepción con la primera formulación de la teoría sobre las necesidades. Después no volví a ocuparme directamente del tema durante mucho tiempo, aunque la vida cotidiana, las formas de vida, la posibilidad de una vida con sentido siguieron siendo motivo predominante en todos los temas de que me he ocupado. Pero el último año, en parte por circunstancias fortuitas, he vuelto a retomar el tema aunque desde otra perspectiva. En última instancia, escriba lo que escriba, no puedo librarme del tema de la vida cotidiana; claro que tampoco lo quiero. Porque el saber si podemos o no vivir una vida con sentido y cómo es posible, si es posible, es un problema que nos toca a todos y todos estamos a la espera de una respuesta al mismo. Y a este problema que nos afecta a todos, la respuesta es insuficiente.

7. La ética es, desde tus primeros escritos, otro de los núcleos temáticos constantes en tu reflexión. ¿Cómo definirías la ética socialista y qué crees que puede ella aportar para hacer de la vida algo digno del hombre?

No me queda del todo claro qué entiendes por "ética socialista". Tal vez te refieres a la ética profesada en los diversos movimientos socialistas, es decir, a la ética puesta en práctica en ellos. En cada uno de los diversos movimientos socialistas se profesa y se practica una ética diferente, e incluso con respecto a la ética profesada y practicada pueden darse discrepancias y hasta contradicciones dentro de un mismo movimiento socialista. Por "ética socialista" quizá entiendes la ética que es "digna" de los socialistas, pero qué ética sea "digna" de los socialistas depende de a qué llamamos socialismo y, consecuentemente, de a quiénes consideramos socialistas y a quiénes no (por más que

ellos mismos confiesen ser tales). Por lo que a mí respecta, no puedo hablar de una ética "digna del socialista" sino desde la perspectiva de mi *propia* definición de socialismo. Yo entiendo el socialismo como la radicalización de la democracia (por oposición al capitalismo y a la dinámica independiente del desarrollo industrial), por lo tanto, según mi definición de socialismo, socialistas son aquellos que se esfuerzan por llevar a cabo, en todos los aspectos de la vida social, la radicalización de la democracia. Por eso no puedo responder en general a la pregunta de "qué es la ética socialista"; lo único que puedo es decir con qué ética concuerda la radicalización de la democracia.

Me parece que la radicalización de la democracia supone la aceptación incondicional de las tres ideas-valor que fueron siempre los ideales de la democracia y cuya realización choca con la propiedad privada capitalista y con la lógica de la industrialización, a saber: libertad, fraternidad e igualdad. Pero a un socialista no le basta con aceptar estas tres ideas-valor como valores válidos, tiene además que atribuir vigencia *normativa* en la acción a cada una de las tres ideas-valor. Esto implica, además, que hay que interpretar estas tres ideas-valor de tal manera que la interpretación de la libertad, igualdad y fraternidad no excluya ninguna *otra* interpretación de la libertad, fraternidad e igualdad. Así por ejemplo, la libertad de la propiedad privada excluye muchas otras interpretaciones de la libertad, mientras que la libertad de ideas o de asociación no excluye ninguna otra interpretación de la libertad. Los socialistas deben actuar como si de su actuación dependiesen la libertad de la humanidad y la igualdad y fraternidad de los hombres. Así por ejemplo, el socialista que aterroriza a su esposa está en contradicción, según las precisiones anteriores, con la norma de la ética socialista. De los tres valores antes indicados, el que tiene más necesidad de explicación es el valor "fraternidad". La fraternidad conlleva indignación contra el sufrimiento humano y puesta en práctica de la norma que enuncia que hay que reducir el sufrimiento humano donde y como se presente. Y a la vez, la "fraternidad" tiene que expresarse en la forma de vida, al igual que la libertad y la igualdad tienen que realizarse en su propia esfera de vida. Y pertenece también a la idea de "fraternidad" el compromiso de entrar en comunidad con otros hombres, es decir, la disposición a aprender a vivir y a actuar junto con otros hombres a fin de que nuestro sentimiento de amistad y nuestra solidaridad trasciendan el estrecho círculo de nuestra familia. La práctica de la vida racional, el respeto incondicional al ser y al pensar de los demás hombres, son igualmente parte indispensable de la ética democrático-socialista. Pero la ética socialista —en mi interpretación— no es ascética. Si con honestidad somos fieles a nuestros valores, si actuamos según el espíritu de tales valores, si reconocemos las necesidades de otros y discutimos racionalmente las opiniones que son diversas a las nuestras, hemos cumplido con nuestra obligación. Y haciéndolo así, y no además ni por encima de esto, está bien que gocemos de la vida.

El asceta avinagrado es un ser siempre inclinado a la crítica intolerante, a no reconocer las necesidades de otros y a restringir la libertad de los demás. La ética socialista, es decir, aquellos que viven y se comportan según el espíritu de una tal ética socialista, tienen que resolver con su vida la mayor de las paradojas: viviendo en un mundo monstruoso y tenebroso, tienen que mantenerse sensibles a todos los sufrimientos, no pueden perder la capacidad de indignación ni la disponibilidad al sacrificio de sí mismos si fuese necesario, pero al mismo tiempo tienen que desarrollar su sensibilidad para con las alegrías y las bellezas producidas por la vida e igualmente para con las pequeñas alegrías; para decirlo con Marx, tienen que desarrollar su capacidad de goce. Sintámonos contentos con la suerte de otros más que con la porción que nos corresponde a nosotros, a menos que pertenezcamos al grupo de los que sufren más que nadie. Sólo el que más sufre puede ser de tal manera socialista que llega a articular, en primer lugar, su propio sufrimiento. Pero la articulación del propio sufrimiento no es aún ética socialista, como no es en absoluto ética. Pero la ética socialista, la ética que reconoce por igual todas las necesidades, da prioridad de satisfacción a esa necesidad (que no es todavía ética).

EDUCACION PARA LA DEMOCRACIA *

Alfonso Ibáñez

"Las decisiones del estado socialista han de basarse en el consenso, pero ¿cómo imaginar el desarrollo del consenso si los ciudadanos del estado no están acostumbrados, desde su infancia, a participar activamente en las decisiones comunitarias, a discutir racionalmente? Sólo podremos decidir en conjunto si aprendemos a vivir los unos con los otros".

Agnes HELLER

*** Texto publicado parcialmente en la página editorial de *La República*, los días 17 y 20 de enero de 1989.**

La democracia en el Perú

Hace poco Guillermo Rochabrún se atrevió a afirmar, en un debate de la revista *Márgenes*, que habría como un "exceso" de democracia para lo que el capitalismo podría soportar en el Perú[1]. Aludiendo a la imagen arquitectónica marxista recalcaba que estaríamos asistiendo a un cierto desfase entre la "infra" y la "superestructura". Obviamente se refería a la institucionalidad democrática de corte liberal que comienza a montarse con la Constitución del 79 y las elecciones generales de 1980 y que ahora, con la agudización de la crisis económica y la represión política, no sólo se deslegitima sino que se diluye muy rápidamente. Los hechos, pues, parecerían darle la razón. De ahí que para algunos, que cada día son más, las salidas sólo pueden ser militares o autoritarias, ya sean éstas de derechas o izquierdas. Es la opinión, reiterada últimamente, de un historiador de penetrante mirada como Pablo Macera. Sin embargo, ¿hay en verdad un "exceso" de democracia? ¿Estaremos condenados, ya sea por la pobreza de nuestro desarrollo económico o por las carencias de nuestra tradición democrática, a aceptar cualquier régimen dictatorial o tiránico?

Atravesamos, qué duda cabe, por momentos difíciles y sumamente críticos. Pero de ahí a resignarse a la servidumbre social y política hay un buen trecho. Sobre todo porque esto

[1] "Izquierda, democracia y crisis en el Perú". Rev. *Márgenes*, Año II, Nº 3, junio de 1988, p.90.

afecta a una cuestión de principios: ¿Se puede sacrificar el valor de la libertad al valor de la vida? No faltarán quienes den su asentimiento o al menos prioricen la sobrevivencia. ¿Pero qué sobrevivencia puede ser aquella en que la vida resulta mellada en el núcleo de su dignidad? ¿Acaso es mucho mejor, ante el desorden del caos, el "orden" de las relaciones jerárquicamente verticales y de dominación, aunque se establezca por el "bien de las mayorías"? ¿Y cuantos más tendrán que caer muertos para que se consiga la "paz de los cementerios"? Se podría objetar que estas apreciaciones surgen de un análisis desapasionado y que son únicamente una constatación. Aún así, cabe reflexionar en un doble sentido: ¿Basta proferir juicios de hecho sin involucrar, explícita o implícitamente, juicios de valor? Lo más probable es que estos asertos persigan causar un impacto, sirviendo de advertencia. ¿En este caso no habría que ir más lejos, recogiendo lecciones y abriendo pistas? De otra parte, ¿hay una correlación mecánica entre las condiciones económicas y las formas jurídico-políticas? ¿Las formas democráticas suponen necesariamente la abundancia o es que también se pueden desplegar en situaciones de relativa escasez?

Pero vayamos más bien a la cuestión de las tradiciones democráticas. Es innegable que en su forma liberal y republicana ésta no cuenta con un asidero muy sólido, pero no por eso ha dejado de estar presente en la historia nacional. "Deformada" y "subdesarrollada", pero con algún arraigo en la vida del país, en sus instituciones y en la conciencia de las gentes. Las capas populares, pecando a veces de un pronunciado legalismo, tienen expectativas con respecto a la democracia representativa. No decimos esto para hacer una defensa cerrada e incondicional del sistema democrático vigente, con todos sus vicios burocráticos, corruptelas y tutelajes militares, sino porque estimamos que no hay que regalarle a la burguesía ninguna bandera democrática. Existe ahí además una potencialidad a desenvolver, profundizar y radicalizar. La derecha sabe por experiencia que la fuerza de su dominación reside más en la persuasión que en la coacción represiva. Y las izquierdas van aprendiendo que la célebre "dictadura del proletariado", convertida en gobierno, distorsiona y traiciona sus inspiraciones libertarias originales. Son por

demás los trabajadores, y el pueblo en general, quienes han luchado en este país contra las dictaduras y por regímenes democráticos que tuviesen en cuenta sus necesidades y demandas.

Ahora bien, si la tradición democrática formal en el Perú es frágil y contradictoria, puesto que también sirve de instrumento para la explotación y opresión violenta, hay que tener muy en cuenta la tradición democrática popular. Esta es más antigua y viene desde los tiempos ancestrales y precolombinos. No se trata, seguramente, de adornar idílicamente el llamado "comunismo incaico", basado en un sistema de reciprocidad generalizado, sino de reconocer la existencia, que todavía pervive, de tradiciones comunitarias y formas de cooperación colectiva en el trabajo y en las costumbres de la población campesina y popular. Como lo han observado los estudiosos del asunto, éstas tampoco se dan de manera incólume e inmutable a través del tiempo. Frecuentemente han sido contaminadas por los mecanismos de subordinación y competencia que imponía el Estado Inca, así como el Imperio Español o los imperialismos posteriores. Tal es así que hoy conviven y se entrecruzan rasgos autoritarios y democráticos dentro del mismo imaginario popular. Si Sendero Luminoso y una "conciencia militarizada" se acrecientan y expanden, evocándonos una "cultura de la violencia", los atisbos democráticos no cesan de renovarse en las nuevas condiciones, como lo demuestran por ejemplo los intentos autogestionarios de las organizaciones femeninas que animan al movimiento de pobladores[2].

[2] Carlos Iván Degregori advierte que en nuestro país lo democrático se mezcla con lo autoritario en casi todos los aspectos de la vida y que, por tanto, hay bases estructurales tanto para un proyecto autoritario como para uno democrático. Sin embargo, "la cuestión es primero, ¿qué es lo más significativo y lo más masivo de las últimas décadas?; segundo, ¿por qué camino se opta? Yo, aunque lo democrático fuera lo más débil opto por eso, porque primero me gusta más y segundo porque es nuestra historia, es la historia de lo mejor de nuestras vidas, este proceso de democratización e integración. Es cuestión también de voluntad política, del papel que cumplen los actores". "Cultura y democracia". En *Democracia: realidades y perspectivas*. Cuadernos del Instituto Bartolomé de las Casas - Rímac. Lima, 1988, p.101.

Socialismo y democracia.

En todo caso, hallándonos en la encrucijada actual, se vuelve insoslayable el hacer opciones, apuestas y compromisos. Claro que algunos preferirán el camino del exilio voluntario, que también es una elección posible, aunque cada día para menos peruanos. Sectores de izquierda, particularmente organizados en la IU, se jugaron en los años pasados por la democracia representativa y casi como que se entregaron a ella. Hoy resulta que están un tanto atrapados o "capturados", como diría Rochabrún, en las trampas de sus vericuetos. Otros, en cambio, nunca creyeron en este tipo de democracia. Muy ortodoxamente marxistas-leninistas defendieron simplemente la "violencia revolucionaria" y la "dictadura del proletariado", presagiando lo que sería el "Estado de nueva democracia" de llegar ellos al poder. Pero también hubieron otros que prefirieron poner el hombro, aunque no sin dudas y desalientos, en la tarea paciente de construir la democracia desde la vida social con sus tradiciones populares, impulsando la movilización organizada de los trabajadores y capas populares. Pues la consolidación del poder popular, la articulación democrática de los distintos sujetos y movimientos sociales, daría lugar a una nueva hegemonía política y cultural. Con la crisis y sus consecuencias, esta vía se complejiza y dificulta, pero no por eso se torna insulsa o imposible.

A estas alturas de la reflexión conviene, sin embargo, expresar una posición definida: contra los proyectos autoritarios, vengan de donde vengan, y por las diversas formas democráticas. Porque la utopía socialista, si bien ha sido interpretada de diferentes maneras, e incluso contrapuestas entre sí, la entendemos como la institucionalización de la democracia social, política y cultural, como el autogobierno del pueblo en todos los ámbitos de la existencia individual y colectiva. Tradicionalmente muchos marxistas han opuesto la democracia "formal" burguesa a la democracia "real" proletaria, polarizándose en torno a este zanjamiento. Visto los resultados históricos de esta propuesta, que se patentiza "en el despotismo ilustrado" de los "socialismos reales", pensamos con Agnes Heller que quizá el

desafío más grande para el radicalismo de izquierda en las generaciones presentes sea el de concebir al socialismo como "la radicalización de la democracia" [3]. Radicalización de la democracia formal desde el Estado, apuntando a una transformación revolucionaria que le otorgue un contenido de justicia social. Pero también, y sobre todo, radicalización de la democracia directa, desde la sociedad civil, configurando una red amplia y articulada de instancias orgánicas ligadas a las necesidades y proyectos populares. Por eso la consigna debiera ser "el autogobierno del pueblo en el marco de las formas representativas estatales", al menos mientras éstas subsistan y sean susceptibles de reforzar el proceso de democratización social que brota de las bases.

Un aprendizaje laborioso

En vez de escoger de antemano entre los dos tipos de democracia, probablemente lo más acertado sea buscar, como ya lo van haciendo algunos, los puentes y caminos del encuentro, yendo hacia una "democracia mixta". En la transición socialista ya habrá tiempo de sobra para ahondar, depurar y reinventar integralmente esta combinatoria. Por ahí se ubican las nuevas *Tesis Políticas de IU,* que han sido discutidas y aprobadas en su Primer Congreso Nacional [4]. Evidentemente, aquí nos colocamos en el momento del arranque de esta "larga marcha". Por eso, así como el "arte de amar" no es una cuestión dada, sino que se

[3] Ella explica que "si se conceptúa al socialismo como la conclusión o desarrollo de la segunda lógica de la sociedad civil (lo que significa el fortalecimiento de la libertad y los derechos humanos mediante la democratización, la igualdad y la descentralización del poder) entonces la transformación socialista no implica un único "punto de inflexión", sino un desarrollo de menos socialismo a más socialismo cada vez; de una sociedad de dominación a una sociedad autogobernada, a una democracia participativa..." (TH, p. 238).

[4] Así, por ejemplo, al referirse al "nuevo estado democrático popular en camino al socialismo" se precisa que "ese Estado estará basado en el autogobierno del pueblo, en la articulación institucional de la democracia representativa y directa y en la renovación cultural y moral de nuestra sociedad desde la práctica colectiva de las masas". *Tesis Políticas de la Izquierda Unida.* I Congreso Nacional. Suplemento de "La Voz", p.56.

aprende en la vida cotidiana, según lo recuerda Erich Fromm, el "arte de la democracia" en sus diversas concreciones implica un aprendizaje constante. Ello exige el esfuerzo de ir tejiendo desde ahora, en las distintas relaciones sociales, de manera institucional y organizada, formas democráticas que posibiliten la participación de todos en las decisiones del colectivo. Pero, simultáneamente, esto supone que los individuos nos vayamos transformando y asimilando otros valores y hábitos de comportamiento.

La escuela, la familia, la fábrica o las instituciones sociales y populares, pueden volverse en excelentes espacios de este aprendizaje democrático, si todos nos disponemos a entrar en una dinámica dialogal de mutuo reconocimiento, defendiendo nuestros puntos de vista de manera argumental y sin olvidar de solidarizarnos con los demás. Las instituciones estatales no pueden permanecer ajenas a este proceso, y algunos gobiernos locales están dando ya muestras de que es posible avanzar en este sentido, pese a los múltiples obstáculos que tienen que superar. Pues como lo sostiene Alberto Flores Galindo en su *Tiempo de plagas*, donde advierte contra las ilusiones parlamentaristas y apuesta por el movimiento social y la democracia desde abajo, "democratizar significa terminar con el racismo: cambiar el Estado y la vida cotidiana, construir un país diferente al actual pero recogiendo todas aquellas experiencias que anuncian el futuro"[5]. Esto no quiere decir tampoco que se prescinda de los conflictos y disensos, que siempre se dan, sino que se busque volverlos fecundos, elaborando el consenso en las deliberaciones y acciones compartidas.

La educación popular, que por su propia orientación se dirige a la consolidación de la identidad y la autoorganización popular, está llamada a ser un bastión firme de la educación para la democracia. Ello no sólo por su inserción en los movimientos populares y su práctica de la libertad democrática en la apropiación colectiva de los conocimientos y la toma de decisiones consensuales, sino porque deberá apuntar hacia la construcción de la democracia participativa en la vida social, política y cultural del país. Motivo por el cual si este ejercicio pedagógico se inscribe, como lo concebimos, al interior de una opción contrahegemónica, deberá preservar la pluralidad de formas de vida, de culturas y de necesidades que se pongan de manifiesto, suscitando la unidad de lo diverso y la confluencia de los sujetos y movimientos sociales emergentes. De ahí podrá surgir un "proyecto histórico" distinto de los prometidos y fracasados, una sociedad socialista en democracia o una democracia socialista, experimentando la profunda alegría que nace de irse liberando individual y socialmente.

[5] *Tiempo de Plagas*. Ed. El Caballo Rojo, Lima, 1988, p. 33.

Valores democráticos

Dado que hemos aludido a la figura de Agnes Heller, con su lectura ética y democrática del marxismo, quisiéramos poner de relieve que en su perspectiva existen tres virtudes eminentes para una política democrática: la tolerancia radical, el coraje cívico y la solidaridad en simpatía. La primera, la tolerancia radical, conduce a reconocer al otro en tanto que otro, combatiendo los dogmatismos sectarios que bloquean la comunicación, pues nadie tiene el monopolio de la verdad y ésta se halla dialogalmente con la intervención de todos y cada uno. La segunda, el coraje cívico, nos impele a oponernos a todas las relaciones de subordinación, asumiendo la responsabilidad de autoliberarnos y la defensa decidida de nuestros puntos de vista individuales y comunitarios, siempre y cuando no impliquen la "instrumentalización" de los demás hombres. Finalmente, la solidaridad generosa se hace indispensable en la práctica democrática de una igualdad en "equidad", que tiene en cuenta a todos pero mostrando una simpatía especial, una parcialidad, por los que son más agredidos y silenciados, dándoles la palabra o apoyándoles efectivamente[6].

[6] Para profundizar en los principios políticos y morales de una política democrática ver AIO, pp. 180–200. Fernando Savater, al señalar por su cuenta las virtudes básicas de la vida ética acude a las duplas coraje-generosidad y dignidad-humanidad, especificando que "ambos complejos de virtudes se funden en la solidaridad, que es en lo social lo que la nobleza es en lo individual y la más alta realización del ideal ético a que puede aspirarse comunitariamente". *Invitación a la ética*. Anagrama, Barcelona, 1982, p.78.

En el abanico de modalidades de autoeducación popular, que se nutren ya de la utopía socialista, se pueden afianzar y recrear estos valores éticos de un socialismo humanista y democrático para nuestro tiempo. Así es como la lucha contra los "caudillismos" de viejo cuño va llevando a erigir una dirección colectiva y rotativa en las organizaciones y una nueva relación, más horizontal y de intercambio recíproco, entre las dirigencias y las bases. La exigencia de llegar a conclusiones consensuales, discutidas por todos, va fomentando a su vez la audacia de la actuación consecuente, respetando los acuerdos y estableciendo procedimientos de evaluación y corrección públicos verdaderamente participativos. Puede ser que la virtud más practicada en el medio popular sea la solidaridad, pero a veces se la encapsula en los movimientos locales o las propuestas corporativas, sin tener suficientemente en cuenta las expectativas y necesidades de los otros grupos, movimientos u organizaciones. Sin merma de las autonomías, importa provocar la apertura receptiva a los aportes específicos de los otros sujetos sociales, aspirando a elaborar planteamientos alternativos de alcance nacional que incorporen el protagonismo de los distintos movimientos populares, en particular de los que han sido más postergados en el pasado.

Las actividades educativas que promueven una comunicación sin dominación al interior de los procesos de autoorganización popular, se sitúan consciente y voluntariamente en el horizonte de lo que se denomina como "el proyecto popular". Pero ocurre con frecuencia que se descuida el dibujar con precisión los contornos de ese proyecto, produciéndose una cierta desconexión entre el ideal y la práctica cotidiana que va en detrimento de la coherencia pedagógica en su conjunto [7]. No

[7] Carlos Basombrío anota con razón que "se ha dado por ello, en muchas oportunidades, el fenómeno de que los movimientos de educación popular llegan a tener incluso más presencia que los partidos en la vida cotidiana de las organizaciones populares, pero que esa preocupación por los sujetos concretos parecería hacerlos despreciar las cuestiones macrosociales de la política nacional". *Educación popular y posibilidad de renovación de la política en el Perú*. Tarea, Lima, 1988, p. 58.

obstante, si se visualizase a la democracia como el eje central de la propuesta de transformación social orientada a edificar una sociedad y una cultura socialistas, se podría articular un nexo más fluido entre las acciones educativas del presente y esa utopía futura. De modo que ya desde las microexperiencias que marcan los múltiples empeños de la actualidad, se estaría propiciando que el germen democrático se despliegue hasta que algún día devenga en una floración de exuberante belleza. En esta óptica habría una ligazón más estrecha entre la educación popular, el movimiento social y la política nacional, a través de una dialéctica fecunda no sólo entre la ruta y su norte sino también entre los medios y fines, llegando a coincidir en el mismo proceso creador de la praxis histórica de radicalización de la democracia.

¿TIENE TODAVIA EL SOCIALISMO UN FUTURO?*

Agnes Heller

*** Este artículo apareció en tres entregas que hizo el diario madrileño *El País*, los días 30 y 31 de marzo , así como el 1º de abril de 1989.**

Esta pregunta ha sido formulada periódicamente durante casi los últimos 200 años, en cada coyuntura crítica de la teoría y el movimiento cuya autodenominación era *socialista*. Y puede haber muy pocas dudas de que el socialismo, como movimiento y como teoría, está viviendo en estos momentos una de sus horas en las que más se ha visto puesto a prueba.

Los cada vez más francos reconocimientos de las burocracias gobernantes en las sociedades tipo soviética de que sus largos y, en la medida en que las vidas humanas están afectadas, costosos experimentos han fracasado tanto política como económicamente, amenazan con la extinción del socialismo como tal. Tradicionalmente, los socialistas solían invocar la Historia con mayúscula como su principal testigo. Sin embargo, este testigo no es ni justo ni imparcial. Por ejemplo, esta vez implica en la prueba a la parte inocente: aquellos socialistas que no fueron responsables del terror estalinista ni del fracaso económico, y que además fueron incluso los primeros críticos abiertos de la *tiranía socialista* y de los sueños irrefrenados de una *sociedad planificada.*

En estos momentos de *mea culpa* ya no bastan simplemente las religiosas declaraciones de *lealtad a la causa.* Esta vez se necesita un inventario honesto.

Teoría y práctica.

¿Cuáles fueron los componentes tradicionales de la teoría y la práctica socialista? Primero, el que aparecía en todo proyecto y en todo movimiento socialista era la *cuestión social* inscrita en el

ideario *político*. Los socialistas, sin excepción, tomaron postura frente a la pobreza, la corta esperanza de vida, la *explotación*, la carencia cultural de los trabajadores como responsabilidad histórica de la sociedad capitalista.

Segundo, las teorías y los movimientos socialistas habían venido tradicionalmente suscitando la cuestión de las *incapacitadoras cargas del trabajo*, el hecho de que toda una clase muy numerosa de la población, en realidad la mayoría en las sociedades modernas, estuviera encadenada de por vida a los tipos de trabajo más agotadores y degradantes. La crítica apasionada de esta *esclavitud emancipada* implicaba la promesa, manifiesta o encubierta, en la nueva sociedad proyectada de la *emancipación del trabajo* en alguna forma.

Tercero, los socialistas siempre han expresado el sordo pero fuerte sentimiento de la multitud de que la *racionalidad del mercado* es una mera fachada levantada frente a la *irracionalidad fundamental de la vida social* si esta última es abandonada a las fuerzas de la competencia y al culto del crecimiento industrial. El viejo proyecto de una sociedad planificada surgió precisamente de este rasgo inherente del socialismo.

Cuarto, *la comunidad*, las formas comunitarias de vida como opuestas al individualismo egoísta predominante en el mundo industrial constituía una característica permanente de los principios socialistas.

Quinto, el legado de las grandes revoluciones políticas; las teorías y los movimientos socialistas extendían casi siempre a las desigualdades sociales el principio de la *igualdad política* o igualdad ante la ley. La panacea propuesta por los socialistas no era necesariamente un igualitarismo absoluto; no obstante, la cuestión ha ocupado siempre en su ideario un lugar elevado.

Sexto, alguna clase de *internacionalismo*, que iba desde un interés constante y activo en los asuntos mundiales (actitud que nunca cuestionaba la legitimidad de la nación-estado) hasta los proyectos directos y los experimentos de una república mundial (en la forma de las internacionales, de las *comunidades socialistas* y cosas por el estilo) ha sido siempre algo inseparable de la teoría y la práctica del socialismo.

Una última, y final, adición a la concepción socialista, adición que nunca se extendió más allá del importante pero estrecho círculo de aquellos intelectuales que normalmente se incorporaban a la versión más radical de las teorías, los movimientos y los partidos socialistas, era una *romántica desilusión con la prosa de la sociedad burguesa, una añoranza de la gran aventura de la revolución.*

Caducidad

Sus críticos tradicionales acusan normalmente a los socialistas de lo caduco de su programa. Los argumentos corrientes utilizados contra ellos han sido los de que sus adversarios ya han hecho realidad buena parte de sus legítimas demandas o todas ellas; por consiguiente, están persiguiendo cuestiones anticuadas y trastornando así la saludable atmósfera del mundo moderno. Hasta ahora, sólo una minoría de los críticos estaba preparada para reconocer la duradera validez de los puntos del ideario socialista, mientras hacían hincapié en que el tratamiento radical de las distintas enfermedades sociales, por lo demás correctamente identificadas, aportaría más sufrimiento que recuperación o que al menos remisión. (Pero, con toda probabilidad, este tipo de crítica será la voz dominante en la actual situación).

Creemos que las críticas del primer tipo sólo fueron correctas en la medida en que se centraron en los pronósticos políticos de los socialistas referentes al cambio venidero, nunca al declarar caducos los propios componentes del socialismo. Los observadores honestos de la sociedad contemporánea apenas pueden dejar de encontrar todavía importantes y válidos casi todos esos componentes, a veces incluso problemas acuciantes, aun cuando el filo de algunos de ellos haya sido embotado por la práctica del Estado del bienestar y por la intervención socialdemócrata. Si esto es así, ¿qué es lo equivocado en el socialismo?

Nos enfrentamos a una imagen radicalmente distinta si dirigimos nuestra atención a *los métodos políticos recomendados por el socialismo*. En este aspecto, el legado socialista o bien carece de inventiva o bien es original pero fatal. La única innovación que

el socialismo añadió al arsenal del arte de gobernar moderno ha sido, mucho antes de la subida de los socialistas al poder en algún país, la idea de una *dictadura revolucionaria.* Después de la toma del poder, esta idea degeneró en la práctica del terror totalitario. Además, siempre ha existido un elemento de esterilidad, que es al mismo tiempo un rasgo muy cuestionable, en la imaginación política socialista. Marx, que soñó con la eliminación total de la esfera política en una futura sociedad emancipada, fue únicamente el más consistente, pero dista mucho de ser el único socialista de esta clase. Es bien cierto que otro tipo de socialistas, los socialdemócratas o *socialistas democráticos,* llevó a cabo una primera reconciliación con el sistema parlamentario. Incluso contribuyó considerablemente a la causa de la democracia al movilizar a su electorado en favor del sufragio universal. Pero su fantasía siguió siendo estéril. Aceptaron las pautas políticas convencionales de sus enemigos en la cuestión social. La democracia les parecía el camino más cómodo hacia su propio poder cuyo carácter político permanecía en la oscuridad, o bien mantenía el punto de vista trivial de que la democracia es idéntica al gobierno de la mayoría y, por supuesto, ellos representaban a la mayoría.

La única innovación socialista buena en la esfera política, a saber, la *democracia directa,* como apareció en la Comuna de París, en la forma de los *soviets* rusos y en los consejos y comités de la clase trabajadora de la revolución húngara de 1956, nunca tuvo una oportunidad histórica para su continuidad. Y, lo que es más sorprendente, fue tratada por lo general con más escepticismo por los comentaristas socialistas que por los no socialistas.

¿Debe entonces leerse nuestra conclusión en la forma que sigue: nada está mal en el ideario original del socialismo, mientras que todo está mal en su imaginación política? ¿Vamos a situar ahí la fuente de la crisis? La grave y difícil situación actual del socialismo parece tener en realidad unas causas más complejas.

La esterilidad de la fantasía política del socialismo, su indiferencia orgánica hacia la esfera política junto con la vivacidad de su imaginación social tienen en su combinación un fatal resultado. Una sociedad moderna altamente compleja, con su organización capitalista de la economía, con su casi incontrolable impulso al crecimiento industrial (tanto en los países con una economía capitalista como en aquellos que tienen una economía anticapitalista), y con su democracia todavía en proceso de desarrollo, ha sido reducida a un fantasma llamado *capitalismo* no sólo por el socialismo tipo bolchevique, sino también prácticamente por todas las variedades de socialismo. Esta imagen verdaderamente unidimensional del mundo moderno generó un deseo casi irresistible *de crear un nuevo tipo de sociedad,* llamado *socialismo,* que era la negación absoluta de todo lo que había existido, incluso en los socialistas que no eran necesariamente enemigos de todos los aspectos del mundo moderno. (Y aquellos socialistas que han venido resistiéndose a esta tentación político-metafísica sienten a menudo remordimientos de conciencia y sufren sentimientos de culpabilidad a causa de su *pusilanimidad* filosófica y política).

Reinvenciones

En este universo socialista de nuevo tipo, cada rasgo individual de vida sociopolítica y cultural tenía que ser reinventado; todo viejo hábito, institución o principio debía ser reemplazado. El nuevo orden tenía que basarse en principios de gestión económica totalmente sin precedentes; esto era la economía planificada (en realidad, decretada). Ni siquiera los nombres de las antiguas transacciones comerciales y de mercado fueron tolerados en este maravilloso mundo de la planificación hiperracionalista.

El *socialismo* debía generar su propia dinámica política, una dinámica que concluía en el intento posiblemente más espectacular de cuadrar el círculo: "el centralismo democrático". Estaba destinado a desarrollar una nueva cultura, un nuevo tipo de seres humanos, una nueva visión del mundo que implicara y al mismo tiempo superara todo lo que había existido con anterioridad. El monstruoso resultado de este audazmente llamado universo no sólo se nos aparecía como una transgresión moral, política y filosófica.

La verdadera aventura, incluso sin Stalin y sin los mini-Stalins, se revela como una invención calenturienta de una fantasía religiosa. Aspiraba a trascender el mundo moderno y a crear su negación absoluta, un genuino paraíso sobre la Tierra, al tiempo que orgullosamente afirmaba en público su *ateísmo*.

En paralelo con el tiránico intento, ahora espectacularmente fallido, de una total trascendencia del mundo moderno, existen también varias formas diversas y limitadas de socialismo. El más conocido de ellos es la versión socialista del *Estado del bienestar*.

Encontramos particularmente estéril el debate sobre su carácter *auténticamente socialista*. Con mayor precisión, todo el debate ha tenido su origen en la identificación tácita del socialismo con la trascendencia total del mundo moderno, incluso por aquellos que se oponen a este temerario y terrorista experimento. Sin tener en cuenta si los Estados del bienestar fueron creaciones de los socialistas o si se dieron como resultado de los esfuerzos conservadores de cerrar el paso al peligro de una revolución bolchevique, los políticos del Estado del bienestar aceptaron uno o varios puntos del ideario socialista.

La profundidad y el radicalismo de este tipo de políticas fueron directamente dependientes del grado de militancia entre los seguidores de los socialistas. Y solamente por los intelectuales románticos-desilusionados puede demandarse críticamente más socialismo que el pretendido y apoyado por sus beneficiarios más naturales.

Deficiencias

Sin embargo, dos deficiencias estructurales han caracterizado de manera permanente al socialismo del Estado del bienestar. Primera, su socialismo ha sido *una fuerza negativa, limitadora,* que actuaba como un impedimento para la dinámica destructiva de un sistema de mercado libre; *no fue una energía positiva y creativa.* El entendimiento del socialismo como una limitación es una idea muy vieja. Siempre ha aparecido intermitentemente, como postulado o como práctica, desde la Revolución Francesa y desde las

revueltas de los trabajadores contra la moderna tecnología industrial.

El socialismo como *impedimento* es una tendencia necesaria del mundo moderno, porque un sistema de mercado libre en vez de crear *armonía,* destruiría nuestro medio ambiente natural y social. Pero en algunos momentos es inevitablemente percibido como una camisa de fuerza impuesta a la sociedad y particularmente a los individuos. Nuestra hipótesis es que precisamente esta percepción de un *socialismo obstaculizador* como camisa de fuerza fue el principal antecedente sociopsicológico del thatcherismo, no sólo en el Reino Unido, sino también en algunos países escandinavos y en Israel.

Segunda, el socialismo del Estado del bienestar, aunque enemigo autoconfesado de la aventura de la trascendencia total del mundo moderno, estaba poderosamente influido por su enemigo. Los socialistas del Estado del bienestar, con pleno conocimiento de los resultados de la audacia filosófica y práctica de los bolcheviques, han desechado toda clase de *metafísica socialista* y han elegido con orgullo un *socialismo prosaico,* sin grandes frases ni fanfarria intelectual. La vaciedad de la vida diaria de los Estados y sociedades del bienestar es, en nuestra opinión, un resultado directo de esta opción, comprensible aunque profundamente problemática.

Lo que se está derrumbando ante nosotros es una forma particular de socialismo: el socialismo con unas ambiciones filosóficas gigantescas y sin ninguna conciencia ética, no el socialismo como tal. Y no hay ninguna razón para el pesimismo. Esta es una buena liberación aun cuando las honestas esperanzas y aspiraciones vayan a ser temporalmente enterradas en la misma fosa común junto con los experimentos criminales llevados a cabo sobre millones de vidas humanas.

Este fracaso parece ser tan final como cualquiera puede serlo en el mundo moderno, en el que pensamientos y políticas largamente olvidados retornan de manera inesperada. Al menos, en la vida de las generaciones ahora políticamente adultas no hay ninguna probabilidad de una nueva edición del bolche-

vismo, no al menos sin un repentino hundimiento de nuestra civilización.

Centro único

Pero si los socialistas quieren tener un futuro para su causa, no pueden cerrar simplemente un capítulo en una larga y tormentosa historia y seguir adelante como si nada hubiera pasado. Y esto se aplica también a aquellos que no tuvieron nada que ver con el escándalo y el fracaso de los bolcheviques, e incluso a aquellos que han luchado contra ellos en nombre de su diferente fórmula de socialismo. Al menos la siguiente *revisión de los libros*, y no sólo los del género marxista, parece ser inevitable.

Primero, los socialistas han de llegar a la conclusión de que el mundo moderno no tiene un *centro* único, una esfera con cuyo poder de transformación todo -el universo social completo- pueda ser transformado para mejor. Con toda probabilidad, no es concebible ninguna transformación del mundo moderno, y ninguna puede, por consiguiente, ser honestamente recomendada, lo cual produciría una respuesta simultánea a cualquier cuestión legítima del programa socialista.

Segundo, el socialismo tiene que desarrollar enérgicamente su paralizada imaginación política. En el llamado Primer Mundo, la democracia como sistema establecido tiene una historia muy corta de 40 años de postguerra. En el Segundo Mundo, la democracia dará sus primeros pasos en un futuro próximo si nuestras esperanzas sobre las transformaciones soviéticas tienen al menos una validez mínima. En el Tercer Mundo, la democracia es la excepción y no la regla, y se enfrenta a tremendos obstáculos culturales. Además es un dogma liberal, y no la *verdad última,* que la democracia haya alcanzado ya su forma final, más allá de la cual no puede desarrollarse. Los socialistas pueden desempeñar el papel crucial de explorar y descubrir continentes enteros desconocidos del arte de gobernar, con sólo utilizar la misma cantidad de energía intelectual que la que han movilizado en descubrir *la cuestión social.*

Tercero, aun cuando los socialistas rechazaran resueltamente la *religión ateísta* del paraíso en la Tierra, todavía tienen que darse cuenta de que la cuestión social puede ser duraderamente resuelta sin *metafísica,* esto es, sin una dimensión cultural y ética y sin cambios completos, eventualmente revolucionarios, en las formas de vida establecidas.

Una cuestión dolorosa, que los socialistas prefieren cubrir con el silencio o con una indignación autohonesta cuando se menciona públicamente, es la del *socialismo de masas.* Es una parte no mencionable de la herencia, así como un sucio escándalo del pasado de la propia familia. Y, sin embargo, los socialistas sólo se hacen la vida más confortable para ellos mismos cuando prefieren declarar que la vena socialista de Mussolini de la República de Saló, de la Guardia de Hierro rumana o del Movimiento de la Cruz y la Flecha húngara es un vulgar engaño o un *mero plagio.* Y, para su pesar, no pueden ni siquiera cuestionar el carácter socialista de las Guardias Rojas de Mao, esa exacta réplica de los fascistas europeos. No obstante, es un tipo costoso de hipocresía familiar, que no entiende las cruciales lecciones de la historia.

La primera de tales lecciones es que "el socialismo de masas" tiene una causa suficiente: *el poder de las oligarquías* (capitalista o socialista), la frustración social que las oligarquías crean. Donde existe oligarquía, y además, donde la tradición democrática es débil o no existe, el socialismo de masas, un azote terrible y violento del mundo moderno, está siempre a la vuelta de la esquina.

La segunda lección indispensable es que los socialistas, en la medida en que aceptan la primacía del principio de libertad en que descansa el mundo moderno, no deben una lealtad automática al movimiento en virtud de su autoapelación socialista. Por el contrario. Es una parte necesaria de la *secularización* del socialismo, una tarea largamente aplazada, que los socialistas deben conocer: a la palabra *socialismo* no la rodea ningún aura de santidad. Lo mismo que cualquier otro término de la política moderna, el *socialismo* también puede ser explotado en favor de los más infernales fines.

¿Qué clase de predicciones responsables pueden hacerse en este momento sobre las perspectivas futuras del socialis-

mo? A corto plazo, la fortuna de los socialistas sólo puede deteriorarse. La desilusión masiva en relación con el socialismo *obstaculizado* continuará con toda probabilidad. El thatcherismo puede incluso ganar partidarios entre las fuerzas políticas recientemente aparecidas en Europa oriental. La dimensión y la profundidad reales del hundimiento del socialismo bolchevique ha sorprendido hasta ahora únicamente a los observadores políticamente astutos de Occidente.

Si el Estado *sucesor* del estalinismo simplemente deja atrás sus obligaciones sociales, si los aparatos comunistas se las arreglan con la práctica, o la parodia, de un Gobierno mínimo, si dejan sin vigor todos los mecanismos del bienestar y, mediante la renuncia al control económico, generan un nivel sin precedentes de desempleo, incluso esa parte del mundo alejaría del nombre del socialismo con disgusto a los que lealmente se han adherido a él.

Sin embargo, a pesar del presente auge de la *revolución* (o contrarrevolución) conservadora-populista-thatcherista, parece impensable que el socialismo democrático del Estado del bienestar sea enterrado para siempre. Tendrá su resurrección casi natural en el momento en que el pueblo obtenga sus propias experiencias sobre la inseguridad existencial del capitalismo *popular* de Thatcher y de su Estado cada vez más autoritario. Otra cosa es cuán duradera vaya a ser esa resurrección.

La longevidad, la extensión y el enriquecimiento interno del socialismo del Estado del bienestar depende en su mayor parte de su capacidad para crear una *segunda dimensión:* una atmósfera ético-cultural para sus reformas sociales.

Rebeldes

Los *movimientos rebeldes* son los que tienen mayores probabilidades de crecer y extenderse, sea cual sea la atmósfera política en el nivel parlamentario. Pero, ¿son socialistas estos movimientos? ¿Añaden algo a la fuerza del socialismo, al ideario socialista?

El hecho conocido es que esos diversos movimientos influyentes de la última década se abstuvieron de llamarse a sí mismos *socialistas.* Esto puede achacarse en parte al hecho de que sus objetivos estaban en realidad más allá de cualquier sistema social o, con mayor precisión, a que apelaban a los intereses comunes de todas las naciones, de todos los grupos sociales, de todos los actores (los casos mejor definidos de este tipo son los movimientos antinucleares y ecologistas). Pero, ¿qué pasa con el feminismo, esa revolución global, la más importante después de la II Guerra Mundial? ¿Es la desgana de sus grandes contingentes, posiblemente de su mayoría, para caracterizarse como *socialista,* sencillamente un refugio crítico ante el ideario socialista, sus lagunas y la despreocupación de los socialistas históricos por este problema de la época o simplemente un tibio compromiso con él? ¿O constituye una indicación de la emergencia de nuevos fenómenos que son verdaderamente radicales, pero han dejado de encontrar acomodo dentro de la estructura teórica del socialismo?

No existe una respuesta metafísica disponible para estas preguntas. Vivimos en una época de explosión de la fantasía política. Algunos nuevos productos de este explosivo período pueden ser y serán integrados en el programa socialista. Algunos otros llegarán más allá de éste, o actuarán en paralelo con él. Y el socialismo tiene que encontrar algún tipo de amistosa cohabitación con ellos.

Sobre todo, la crisis actual proporciona una oportunidad única para la autoeducación de los socialistas. En toda la historia de esta teoría y este movimiento, un rasgo recurrente ha sido las reprimendas que los socialistas han dirigido a un mundo que se mostraba reacio a obedecer sus prescripciones políticas o filosóficas. Ha llegado evidentemente el tiempo en que una simple verdad tiene que ser entendida de una vez y para siempre: *es el socialismo el que existe para el mundo,* no el mundo el que existe para el socialismo.

REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

DESPOIX, Philippe
"Communauté, société civile, Etat"
(La conception de L'Ecole de Budapest)
Rev. *Communisme* Nº 8, PUF, Francia, 1985.

ELEJABEITIA, Carmen
Liberalismo, marxismo y feminismo
Anthropos, Barcelona, 1987.

FEHER, Ferenc - HELLER, Agnes
Hungary, 1956 Revisited
(The Message of a Revolution -A Quarter of a Century After)
George Allen and Unwin, Londres, Boston, Sidney, 1983.

FEHER, Ferenc - HELLER, Agnes - MARKUS, György
Dictadura y cuestiones sociales
Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

FEHER, Ferenc - HELLER, Agnes - MARKUS, György
Dictatorship Over Needs
(An Analysis of Soviet Societies)
Basil Blackwell, Oxford - New -York, 1986.

FEHER, HELLER, RADNOTI, TAMAS, VADJA
Dialéctica de las formas
El pensamiento estético de la Escuela de Budapest
Península, Barcelona, 1987.

HEGEDUS, András
Socialismo y Burocracia
Península, Barcelona, 1979.

HELLER, Agnes
Historia y vida cotidiana
Grijalbo, México, 1972.

HELLER, Agnes
Hipótesis para una teoría marxista de los valores
Grijalbo, Barcelona, 1974.

HELLER, Agnes
Sociología de la vida cotidiana
Península, Barcelona, 1977.

HELLER, Agnes
La théorie des besoins chez Marx
Union Générale d'Editions, 10/18, Paris, 1978.

HELLER, Agnes
"Democracia formal y democracia socialista"
Rev. *Historia y Sociedad* Nº 22, México, 1979.

HELLER, Agnes
El hombre del Renacimiento
Península, Barcelona, 1980.

HELLER, Agnes
Instinto, agresividad y carácter
Península, Barcelona, 1980.

HELLER, Agnes
Por una filosof'a radical
El viejo topo, Barcelona, 1980.

HELLER, Agnes
Teoría de los sentimientos
Fontamara, Barcelona, 1980.

HELLER, Agnes-FEHER, Ferenc
Marxisme et démocratie
Au-delá du "socialisme réel"
Maspero, Paris, 1981.

HELLER, Agnes
Para cambiar la vida
(Entrevista de F. Adornato)
Crítica, Barcelona, 1981.

HELLER, Agnes
Teoría de la Historia
Fontamara, Barcelona, 1982.

HELLER, Agnes
La revolución de la vida cotidiana
Península, Barcelona, 1982.

HELLER, Agnes
"El socialismo como radicalización de la democracia".
(Entrevista de J.I. López Soria)
Rev. *Socialismo y Participación* Nº20, Lima, 1982.

HELLER, Agnes
Aristóteles y el mundo antiguo
Península, Barcelona, 1983.

HELLER, Agnes
Crítica de la Ilustración
Península, Barcelona, 1984.

HELLER, Agnes - FEHER, Ferenc
Anatomía de la izquierda occidental
Península, Barcelona, 1985.

HELLER, Agnes - FEHER, Ferenc
Sobre el pacifismo
Pablo Iglesias, Madrid, 1985.